IL BUONO NEL VERO.

LIBRI QUATTRO.

IL BUONO NEL VERO.

LIBRI QUATTRO

DI

AUGUSTO CONTI

Professore di Filosofia
nel R. Istituto di Studj Superiori a Firenze.

VOLUME I.

FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1873.

AL LETTORE.

Parrebbe un lavorare troppo in fretta, se appena dopo un anno succede il *Buono* al *Bello;* ma, lo dico specialmente a' giovani, son lavori già preparati, scritti due volte da capo a fondo, ricorretta poi (come so) l'ultima copia, e talora quasi rifatta. È vergogna tirar via, quando gl'insigni scrittori lavorano sì adagio. Racconta bensì nell' VIII libro delle *Guerre Galliche* Irzio, come Cesare dettava i Commentarj facilmente e prestamente (*facile atque celeriter*); ma egli aveva *facultas* o la potenza dell'abito, e *scientia* o il sapere, già scrittore di libri grammaticali o *De Analogia,* e che diceva: da scelta di parole cominciare l'eloquenza, *verborum delectum originem esse eloquentiae;* uomo poi, come attesta Cicerone, di molta e recondita letteratura, e solito a parlar bene anco familiarmente (*Ad Brutum, de Cl. Orat.*, 72). Ne' grandi scrittori l'atto veloce

tima *Vero*, *Bello e Buono nell'ordine delle cose*, *o Armonie della conoscenza umana.*

Finalmente, rivedendo le stampe, ho sbagliato ne' luoghi seguenti, che noto per diligenza:

Vol. I, pagina 65, linea 16. intellettualmente conosciuto - intellettualmente conosciuta. — 146, 28. alla natura di Governi - alla natura de' Governi. — 200, 30. altro - altra. — 217, 12. nè può accompagnarsi - nè quella può accompagnarsi — 241, 19. di relazioni positive - di religioni positive. — 241, 21. tutta la divinità - tutti la divinità. — 255, 8. l'una e l'altra - l'una e l'altre. — 266, 21-22. sì moliplici allora, e contro di questa - sì moltiplici allora, e contro di queste. — 270, 29. l'opera de' Padri - l'opere de' Padri. — 308, 24-25. non potrà recarsi alla parte divina - potrà recarsi alla parte non divina. — 310, 17. sollevati così - sollevato così. — 311, 2. le profane parole de' Gentili - le profane favole de' Gentili. — 335, 9. l'esterno fenomeno - l'interno fenomeno. — 338, 26. ma degli affetti nulla - ma degli oggetti nulla. — 389, 20. più viva - più vivo. — 415, 30. suppongono le divinità - suppongono la divinità. — 416, 5. delle divinità - della divinità. — 453, 2. senza conoscenze - senza conoscenza.

Vol. II, 47, 16. Sensuali - sensuali. — 48, 23-24. ricosce - riconosce. — 65, 12. prima che - primachè. — 124, 11. di più importante - di più impotente. — 159, 12. si definisce è: *abito* - si definisce: *abito*. — 188, 11. Fede la sua - la sua Fede. — 191, 14-15. perchè i modi - purchè i modi. — 199, 17. nasce da quella Le Società - nasce da quella. Le Società. — 204, 15. proprio stato, È dovere — proprio stato. È dovere, — 207, 14. ogni limile di natura - ogni limite di natura. — 220, 20. in famiglia, patire e compartire - in famiglia patire e compatire.

Felice, o Lettore, chi per benefizio degli uomini, per la sua patria, per i suoi e per la sua Fede, è lavoratore indefesso e buono; come ho desiderato fortissimamente. Dio voglia che questo desiderio m'abbia reso men' indegno a parlar del Bene.

15 d'ottobre 1873, Castel Serrati presso Firenze.

AUGUSTO CONTI.

LIBRO PRIMO.

NOZIONE DELL' ARTE BUONA.

CAPITOLO I.

La Scienza del Bene.

SOMMARIO.

1. Principio del conoscere e fine dell'operare. — 2. Idea e sentimento universale del bene, così nella coscienza, — 3. come nelle religioni, — 4. nel vivere civile, — 5. e nel magistero educativo. — 6. Indi la Filosofia nacque ab antico dalla coscienza del bene; — 7. quantunque si cominciasse da filosofemi particolari e si venisse poi all'ordinamento dottrinale; — 8. come vien dimostrato dalla Storia. — 9. Son tuttavia possibili altri perfezionamenti della Scienza morale, investigando sempre più le relazioni fra l'ordine delle cose, l'ordine della conoscenza e l'ordine del bene. — 10. Metodo ch' è da tenersi, mirando sempre all' attinenze fra il vero ed il buono. — 11. Utilità di questa scienza. Obiezioni. — 12. Si risponde, che ogni scienza è pregevole in sè stessa, perchè la riflessione indaga l'ordinamento delle verità note; — 13. e che, inoltre, la scienza genera l'arte perfetta e vince gli errori: — 14. benchè l'efficacia delle dottrine non apparisca se non a quelli che considerano le ragioni più intime de' fatti umani; — 15. e ciò viene dimostrato anche dalla storia del Diritto e dell'*Economia Sociale*. — 16. Conclusione.

1. L'ordine delle relazioni universali fra l'uomo e la natura e il Principio loro, relazioni presenti alla coscienza umana, è il soggetto della Filosofia; seguire col discorso interiore, osservando e ragionando, quell'ordine stesso di relazioni, è la forma e il metodo

CAPITOLO I.

La Scienza del Bene.

SOMMARIO.

1. Principio del conoscere e fine dell'operare. — 2. Idea e sentimento universale del bene, così nella coscienza, — 3. come nelle religioni, — 4. nel vivere civile, — 5. e nel magistero educativo. — 6. Indi la Filosofia nacque ab antico dalla coscienza del bene; — 7. quantunque si cominciasse da filosofemi particolari e si venisse poi all'ordinamento dottrinale; — 8. come vien dimostrato dalla Storia. — 9. Son tuttavia possibili altri perfezionamenti della Scienza morale, investigando sempre più le relazioni fra l'ordine delle cose, l'ordine della conoscenza e l'ordine del bene. — 10. Metodo ch'è da tenersi, mirando sempre all'attinenze fra il vero ed il buono. — 11. Utilità di questa scienza. Obiezioni. — 12. Si risponde, che ogni scienza è pregevole in sè stessa, perchè la riflessione indaga l'ordinamento delle verità note; — 13. e che, inoltre, la scienza genera l'arte perfetta e vince gli errori: — 14. benchè l'efficacia delle dottrine non apparisca se non a quelli che considerano le ragioni più intime de' fatti umani; — 15. e ciò viene dimostrato anche dalla storia del Diritto e dell'*Economia Sociale*. — 16. Conclusione.

1. L'ordine delle relazioni universali fra l'uomo e la natura e il Principio loro, relazioni presenti alla [illegible]nza umana, è il soggetto della Filosofia; seguire [illegible]re, osservando e ragionando, quel[illegible]'azioni, è la forma e il metodo

poi è ciò che vien proposto a credere, precetto è ciò che viene imposto ad operare; talchè ogn'istituzione religiosa da un lato risguarda l'intelletto e la verità, dall'altro la volontà e il bene. In questo poi ci palesa i tre medesimi rispetti, che accennai sopra. Il dovere? Sì, giacchè le credenze superstiziose han potuto bensì falsare i giudizj su quello che debba operarsi o no; ma comunque, definirono quali operazioni bisogna moralmente fare od omettere; tantochè l'istituzioni educative, in ogni popolo, le quali per vie diritte o storte pur si propongono sempre di avvezzar buono l'uomo, cercarono nella religione i più validi aiuti. Il diritto? Ancor questo, perchè sebbene sia certo che sacrifizj cruenti e dure oppressioni violarono i diritti dell'uomo a nome di Dio nel paganesimo e in tempi barbari, tal cosa è accidentale all'idea d'un consorzio religioso, e procede da rozzezza o da corruttela; ma essenziale all'idea stessa è tenere uniti gli uomini fra loro in un culto, talchè l'offesa de'diritti umani vien proibita come turbamento dell'unione sacra e come violazione di leggi divine; onde abbiamo che a rendere più efficace l'autorità di leggi e d'istituti civili s'adoperò, direttamente o indirettamente, l'autorità delle credenze. La felicità? Sì, perchè all'adempimento dei doveri e all'osservanza de' diritti o viceversa, le Religioni tutte promisero premj o minacciarono pene. L'essenziale o il comune de'precetti religiosi nell'universalità del tempo e dello spazio può dunque venire significato in tal modo: è dovere il rispetto del diritto, e n'è premio la felicità; ossia, felicità e giustizia e bontà sono tre parti non separabili d'un bene unico.

4. Similmente, se noi consultiamo la storia d'ogni società civile o anche la esperienza contemporanea, troviamo, lo so, molte ingiustizie, più o meno, pur molte ovunque: leggi crudeli o non eque, balzelli rovinosi, corrotta la ragione de' tribunali, guerre atroci e ambiziose; ma non possiamo impugnare che la giustizia o il diritto non formino l'intendimento finale d'ogni società politica, tantochè cerchiamo dare alle violazioni del diritto l'apparenza del diritto. E poi, nessuna comunanza d'uomini, priva d'ogni equità, potrebbe sussistere a lungo e si disfarebbe quasi cadavere, perchè assoluta ingiustizia è disordine assoluto e perciò segregazione. Ora, basta egli assicurare con legge il diritto de' cittadini, se manchi la profonda coscienza del dovere? In altri termini, basta forse la giustizia esteriore o giuridica, senza l'interiore giustizia ch'è volontà buona di rendere a ciascuno il suo? Pochi facinorosi può frenare la legge; ma come può ella bastare contro la generalità corrotta e corruttrice? Sicchè il buon albero della civiltà mette radice negli animi della cittadinanza, e son frutti di questo le buone istituzioni e la loro durata; ossia, non avvi giustizia di vivere civile senza bontà, nè diritto senza dovere. Ma tutto ciò poi viene ordinato, quantunque con mezzi adatti o disadatti, al convivere riposato e prosperoso, affinchè bontà e giustizia portino felicità. E altresì, la letteratura e l'arti belle d'ogni popolo incivilito risguardan sempre, non già dottrine astratte, sì gli affetti dell'animo; e gli affetti vengono considerati necessariamente come *buoni* o *cattivi*, come *giusti* od *ingiusti*, come *lieti* o *dolorosi*.

5. Merita inoltre una particolare avvertenza l'ufficio educativo, che s'appartiene immediato alla famiglia. In che modo mai l'hanno inteso tutte le nazioni della terra, e in che modo gli uomini sapienti? Per certo (e chi non lo sa?) nel ministero domestico noi vediamo errori, negligenze, corruttele, repugnanze anco all'educare; ma tuttavia, salvo eccezioni di gente corrottissima, i genitori e per istigamento di natura e per consiglio deliberato intesero che l'educazione della figliuolanza è posta essenzialmente nel dirizzarli al bene. Sbagliano forse i più quanto ai modi, nè ora va disputato di ciò; ma dirigere al bene i figliuoli proprj, tal cosa dicono volerla tutti gli uomini di coscienza non perduta. E a qual termine li stradano essi, a che gl'istruiscono, a che bene s'ingegnano essi d'abituarli? Al dovere o alla bontà primieramente; sicchè *tu sei buono*, *tu sei cattivo*, su per giù questi vocaboli e le loro idee si riscontrano nell'uso di tutt'i linguaggi, e le sentiamo suonare in bocca d'ogni padre o madre. Buono, cattivo; ma perchè? Per questo, che i fanciulli o i giovani ne'loro atti esteriori o manifestano affetti ordinati, o invece passioni violatrici della giustizia contro l'autorità de' maggiori o l'uguaglianza de'compagni. E come vi provvedono gli educatori? Con premj o pene, con approvazioni o correzioni. Anzi l'arte d'ogni istitutore sapiente non ad altro tende che a dare un abito di bontà, di giustizia e d'appagamento interiore; talchè l'adolescente ordini al bene la vita sua, quasi un disegnare corretto e, abituatosi, gli sia più difficile il vizio che la virtù, l'ingiustizia che la giustizia, il turbamento ignobile che la serenità; come il Buonarroti ed altri,

ch'erano pieni di buon disegno, si sfidarono a chi peggio delineasse una goffezza, quale i putti usano scorbiare ne' muri, perchè ciò era malagevole a loro più che una figura ottima.

6. Se tutte le inclinazioni umane pertanto si muovono al bene verace od a qualche apparenza sua, e se del medesimo fatto che ciascuno di noi avverte nella propria coscienza, rendono testimonianza comune le religioni e ogni popolo civile, quasi eco di voce unica per molte vallate, talchè ravvisiamo la coscienza comune o veramente umana; qual meraviglia poi se antichissima per l'universalità potente di questa idea e di questo sentimento fu l'origine della scienza morale o scienza del bene? Anzi tutta la Filosofia, per certo rispetto, principiava da tale dottrina. Or come ciò? forse l'indagine del bene, a cui termina l'appetito razionale, non presuppone l'altra indagine del come s'inizia nella verità il conoscimento nostro? Sì, la presuppone, perchè nessuna cosa si vuole, se prima non si conosce; ma fatto sta, che anteriormente si scrutò la *conoscenza* in relazione della *coscienza*. Di qual coscienza? Della morale. O perchè? Perchè avere il discernimento retto del bene o del fine a cui andiamo, è suprema importanza, è tutto l'uomo. E di fatti, quando le caligini del dubbio intristirono gl'intelletti umani, la Filosofia cercò sempre ristorarsi nella coscienza viva delle morali verità: così fece Socrate, così Cicerone, segnatamente nel Proemio delle *Leggi*, così tentò nella *Ragione pratica* di fare il Kant, benchè troppo concedesse allo scetticismo dell'Hume nella *Ragione pura*.

7. Io dico, adunque, che da remotissimi tempi trae nascimento la Filosofia del bene, perchè, come Cicerone avvertì, *nessuna parte di vita, nè di cose pubbliche o di private, nè di forensi o di familiari, o tu operi teco stesso, o tu tratti con gli altri, può mancare di officj, nell'osservare i quali consiste ogni onestà, e nel trascurarli ogni turpezza; tantochè, fra le molte cose gravi e utili che da' filosofi accuratamente si disputarono e copiosamente, molto più si mostrano aperte quelle che degli officj vennero esposte da loro ed inculcate:* onde tal questione a tutti i filosofi è comune (*communis omnium philosophorum. — De Off.*, I, 2). Delle verità che risguardano perciò i doveri e i diritti e il viver beato, si procurò comporre ab antico una dottrina scientifica, o un razionale collegamento, affinchè potesse oppugnarsi chi negava ogni discernimento del bene dal male, e affinchè si rendesse chiara e ordinata ragione di ciò, che *la natura interiore* suggerisce a tutti gli uomini e che più o men puro si riceveva dalle *religiose tradizioni* e dalle *istituzioni civili*. Naturalmente si principiò da sentenze divise, non anco dedotte a filo di ragionamento, come si rileva da' poeti gnomici di Grecia e dagl' Inni vedici dell'India; ma ben presto la necessità di ragionare su materia di tanto momento produceva i sistemi filosofici, ove si disputò con principj e con metodo circa la bontà dell'animo e la giustizia del vivere umano e il piacere o il dolore.

8. In Oriente, fra gl' Indiani per esempio, da tutti que' sistemi più o meno vicini alla verità, più o meno remoti da essa, fra le più astratte speculazioni circa

l' essere di Dio e della natura, comparisce chiaramente un segno ultimo di tutte le meditazioni: Che cosa è il bene, dove si quieta l'animo nostro, e qual è il principio di tutti i diritti, onde può muovere ogni legge umana, o qual'è mai l' assoluta ragione ch' imponga il *devi operare così?* Perfino il più desolato sistema, religioso, morale e civile dell' India, il Buddismo, non ferisce ad altra mira. Ivi guardano le scuole italiote di Pitagora e la filosofia orfica, per quanto ne traluce dagli oscuri vestigj di quelle antichità; nè in Grecia poi le scuole socratiche han mirato altrove principalmente, Accademia e Peripato e Stoa; e quando il Cristianesimo diffuse pel mondo luce infinita e ne derivò una civiltà nuova, i Filosofi cristiani all' età de' Padri e de' Dottori o i moderni ebbero in cima d' ogni lor pensiero la scienza del bene, combattendo per essa con l' evidenza del raziocinio e della natura chiunque, non riconoscendo la Fede, non poteva essere persuaso dall' autorità. Ed è anzi un fatto accertato, dacchè la storia della Filosofia ce lo dimotra, che segnatamente per le conseguenze morali s' indussero i savj a combattere le false opinioni sulla natura dell' uomo e sulla conoscenza; come Socrate contro i Sofisti, che da negare il criterio del vero inferivano la naturale indifferenza tra giusto ed ingiusto, e come i filosofi odierni che combattono i sensisti ed i materialisti od il positivismo scettico, perchè se n' inferisce o può inferirsi la negazione d' una legge assoluta e dell' umana libertà interiore e perciò dell' imputabilità morale.

9. Se l' universale idea e il comune sentimento del

bene cagionò da secoli la scienza morale che, sempre più perfezionandosi, giunse perciò a noi stupendamente ordinata, crederemo forse che in questa dottrina non torni possibile un perfezionamento maggiore? Ma, oltrechè ogni cosa umana può migliorare all'indefinito, perchè le moltiplici relazioni della verità nessuno mai le comprende appieno, e da considerarla in certi rispetti veniamo poi a risguardarla in attinenze nuove quasi luce che si trascolora secondo i corpi ove riflette o si rifrange (onde la Matematica, per esempio, quantunque di concetti elementari tanto semplici e benchè tanto progredita, nondimeno per la potenza inesausta di paragonare l'idee fra loro, non s'arresta mai), v'è anche un'altra cagione più determinata, ed è questa; che i suoi perfezionamenti futuri consisteranno massimamente nello scandagliare sempre più gl'intimi congiungimenti fra l'ordine delle cose, l'ordine della conoscenza e l'ordine del bene, cioè tra il vero ed il buono. Perchè del continuo, quantunque in modi novelli, vien riproposta un'obiezione: non sarebb'egli un artificio degli uomini od almeno un fenomeno senza sostanza quel che noi chiamiamo coscienza morale, *gius* di natura, e libertà e imputabilità e sanzioni di giustizia e desiderio di contentezza? Ora, le novità del proporre l'obiezioni mostrano le novità necessarie sul modo di riflettere all'attinenze fra la natura nostra ed il bene, meditato nella sua triplice forma di bontà, di giustizia e d'appagamento; come il diverso apparire delle costellazioni ci dà i confronti da misurar la distanza degli astri, e da scoprire o da conoscere sempre più l'universale sistema de' cieli.

10. Quale procedimento terrò dunque, studiandomi anch'io di progredire, in grazia bensì di coloro che ci hanno guidati per cotanta via di meditazioni e di dottrina? Prima chiarirò l'idea universale del bene e dell'arte di conoscerlo e d'operarlo; poi l'ordine dei criterj o le leggi universali dell'arte buona; indi ancora le leggi particolari che governano il riconoscimento, l'amore e l'effettuazione del bene stesso; e finalmente l'arti speciali che risguardano il dovere, il diritto e la soddisfazione del sentimento interiore. Qui accenno i lineamenti del mio pensiero quasi fattezze d'uomo che si vede in lontananza; del quale appariscono sì le membra del corpo, ma non l'aspetto, e quant'egli più si avvicina, più lo raffiguriamo. E in che maniera potrò io disegnare razionalmente le più intime attinenze fra l'ordine d'entità, l'ordine di conoscenza e l'ordine di finalità o del bene? Certo, questi coordinamenti son quasi armonia di molte armonie, che ora mi suonano nell'intelletto come tremito d'arpe. Io dimostrerò che l'ordine de' fini corrisponde alla natura, e che l'arte volontaria e libera di operare in conformità de' fini stessi corrisponde a ogni arte umana, perchè osservando imita, e imitando inventa e, quantunque abbia un oggetto suo proprio, s'accorda con l'oggetto dell'arte logica e dell'arte bella. In che adunque starà il criterio dell'arte buona? Non altrove che nell'ordine di verità, e indi la verità suprema è criterio supremo. In che le leggi d'ogni atto morale? Nella conoscenza della verità, perch'esso è un riconoscimento libero del vero, un amore del vero, un'effettuazione del vero. In che l'arti speciali, del dovere

ch'è intenzione buona, del diritto ch'è proporzione giusta, della felicità ch'è contentezza interna? Nel rendere conformi all'ordine de' fini o della natura umana l'interiore proposito, la vita consociata e il sensibile soddisfacimento.

11. Fu dimostrato essere universale l'idea e il sentimento del bene, e che le religioni tutte (massimamente poi e senza errore il Cristianesimo), e con le religioni ogni civiltà, consonano in questa idea ed in questo sentimento naturale: or che utile dunque, potrà dirmi qualcuno, si spera da una scienza, le cui verità sono comuni, e perchè mai proseguire ad affaticarvisi dintorno? Forse onesti e giusti e contenti non sapranno esser gli uomini, fuorchè mediante la Filosofia? E non è anzi da temersi che le disputazioni di scuola rendano oscuro quello che per la coscienza nativa è chiaro? e specialmente chi obbedisce il Decalogo e il Vangelo non sa egli quanto mai si può sapere di bontà e di carità? O non è spesso più profondamente buona la moglie semplice e non addottrinata del marito dotto e disputatore? Per fermo, tutto ciò è vero, nè la ripetizione facile di tali parole ne rende men certo e men pregevole il significato; ma esse non infirmano la verità de' ragionamenti e de' fatti, per cui si dimostra il bisogno di scienza; e conviene che proviamo ciò, non per fine ozioso e lodativo della filosofia, sì per intendere come la cosa sta.

12. In termini assoluti ha pregio la scienza, ogni scienza, in quanto è scienza, pur considerandola in

disparte da ogni sua efficacia sull'arti umane, cioè sulla pratica; benchè questa separazione di scienza e di pratica non derivi dalla natura, che non separa niente; anzi, il più apparentemente remoto dal praticabile serve poi, come la scienza degli astri o i logaritmi, alla vita dell' uomo ed alla civiltà delle nazioni. Sicchè, quando le verità morali splendessero tutte non offuscate da' nostri appetiti, anch' allora la mente abbisognerebbe, riflettendo, di vedere gl' intimi legami o le razionali attinenze, che le fanno dipendere da più alte ragioni. A quel modo che tutti noi vediamo la figura dell' uomo, e nondimeno l' anatomista contempla i ligamenti delle membra, e l' artista le loro proporzioni, e il fisiologo l' armonia degli uffícj vitali; così, benchè la coscienza non perturbata da passione conosca in sè i dettami del giusto, tuttavia la riflessione ascende di grado in grado e ha bisogno di scoprire l' ordinamento intimo delle morali verità, quasi un corpo ben formato che si presenti all' occhio dell' intelletto e che sia scrutato da esso nell' appiccatura delle sue parti e nel contemperamento delle sue funzioni. Ma poi, questa comune purità di notizie morali è un' ipotesi vana, perchè il fatto procede altrimenti; ond' è necessaria anche praticamente la scienza del giusto e dell' onesto.

13. Certuni, non badando troppo al valore de' termini e chiamando *speculativa* la Filosofia, reputano che speculazione significhi un che astratto dall' esperienza e dalla pratica; mentrechè il Dizionario c' insegna che *speculare* val quanto contemplare le cose con

l'intelletto, e indi anco la Fisica è speculativa. E dal contemplare si genera l'operare perfetto come dal conoscimento popolare l'operar comune, sicchè ogni dottrina filosofica produce un'arte perfezionata; cioè dalla dottrina del conoscimento l'arte logica, dall'Estetica le ragioni dell'arte bella, e dalla Morale il compimento dell'arte buona. Si parla da qualcuno di Religione, o si parla da'più, da'moltissimi di civiltà. E consento; ma la Religione non ha vita nella barbarie, perchè o incivilisce i credenti, o s'allontana, o si corrompe; la civiltà poi non vive nè può vivere senz'alimento di scienze. Talchè, non basta considerare i portentosi effetti del Cristianesimo; ma bisogna poi esaminare quanto esso aiutava l'incivilimento e però la dottrina, onde alla loro volta e dottrina e incivilimento sgombravano gli errori e rendevan possibile più e più l'effettuazione della fraternità. Sì, può essere meglio il popolano che il signore, l'uomo di contado che di città, meglio l'indotto che il dotto, la semplice femminella che l'uomo di toga: sì, va bene; ma poi non si pensa, come per togliere il popolano alla schiavitù, e il contadino alla servitù della gleba, e per sollevare a nobiltà i lavori dell'artigiano, e all'eguaglianza civile la donna, occorse lunga fatica di scienza e un faticoso e graduato incivilimento. Noi a volte guardiamo gli effetti e non avvisiamo le cagioni. Vi ha dispute scienziali contro il bene: ma esse nascono da passioni comuni, nè gli errori o l'incertezza mancano là ove mancò la Filosofia o non apparve; sicchè, appunto perciò, v'è una Filosofia che contraddice alle passioni sofistiche o popolari e indaga i genuini det-

tami della coscienza, e sta quasi uomo armato in difesa delle verità eterne.

14. Molti non avvertono dunque l' opera segreta del ragionamento dottrinale; ma credon risolvere ogni quesito con uno di quei vocaboli che per troppa generalità non ispiegano nulla. Civiltà? Va bene; ma grandissima parte di civiltà è appunto la dottrina. Cristianesimo? Ma essenza del Cristianesimo è una religiosità illuminata. Così, prendendo in mano i libri de' Padri Greci ch' erano sì potenti oratori, per esempio, il Nazianzeno ed il Crisostomo, chi non si ristringe alla forma immaginosa ed esteriore di quella sacra eloquenza, vi scopre per entro un ordine di ragionamenti, la cui materia viene il più da' Vangeli, ma il cui collegamento procede dalla filosofia greca. Ne' libri polemici o apologetici e ne' sermoni de' Padri d' Occidente apparisce da un capo all' altro, e svelatamente talora, l' influsso de' libri morali di Cicerone e di Seneca. Chi non avesse mai letto e soltanto abbia sentito nominare i Teologi delle scuole, onde poi s' ispirava l' Alighieri, reputerebbe che ne' loro volumi non altro si trovasse che dogmi e precetti positivi; ma invece, pur serbata l' autorità de' libri santi, la dimostrazione della morale cristiana si muove da' principj, e va co' metodi della filosofia d' Aristotile. L' eloquenza sacra e davvero ammiranda de' Francesi nel secolo XVII, l' *Orazioni* del Bossuet, i *Sermoni* del Bourdaloue, se li guardiamo com' arte oratoria, e come oratoria cristiana, niente di filosofico ci apparisce; ma scandagliamo più a fondo, e vi troveremo quella osservazione

psicologica tanto accurata, che il Cartesio promoveva e che la scuola di Porto Reale e gli oratori applicarono specialmente alla religiosa e morale filosofia e indi alla lor prosa magniloquente. Ciò rispetto al bene, che ora ho considerato principalmente com' onestà o dovere.

15. Quant' al diritto poi, s' ingannerebbe troppo chi repulasse che l' eloquenza civile, o la giurisprudenza, o le istituzioni politiche perfezionate, non discendessero punto dalla Filosofia. L'*Orazioni* di Demostene o di Cicerone s' affrettano per argomenti e per affetti al concreto d' una cosa, non per astratti raziocinj; ma nel Greco evvi recondito ciò ch' egli da Platone imparava (*quae a Platone didicerat*, Cic., *De Off.*, I, 1), quantunque non disserti filosoficamente; e nel Romano evvi ciò ch' egli stesso di Filosofia protesta esservi, ed a negarlo si contraddirebbe lui che lo affermò negli *Officj*, nell' *Oratore*, nel libro *a Bruto*, e altrove. Per discorrere con eloquenza del diritto privato e pubblico e per maneggiare gli affetti, certo è che fa d' uopo avere imparato a riflettervi ed a ragionarvi. Nella Giurisprudenza, il sostanziale del diritto romano scaturiva dalle consuetudini; e tuttavia quanto lo svolgimento della Filosofia valesse allo svolgimento dell' equità contro il *gius* rigido, ed a creare il metodo di que' responsi che al Leibnitz parvero i più simili a geometria, può vedere chiunque conosca i Giureconsulti e la storia. E il diritto germanico, quale oggi è, si svolse per la scienza; derivò da essa il codice di Napoleone in Francia; e da un ordinamento scientifico proveniva il Codice civile

nostro, pur fra' suoi difetti non iscarso di pregj che onorano l'Italia. E se infine, al soddisfacimento de' materiali bisogni non può l'*Economia sociale* reputarsi quel talismano che vantano alcuni, pure con la teorica della libertà ne' commercj e nell' industrie molto giovò fermamente agli uni ed all' altre.

16. Terminando, l'universale idea e il sentimento naturale del bene, vivissimi nella coscienza, nelle religiose tradizioni e nel viver socevole, han dato alla scienza morale origini antiche; progredita ne' secoli e che tuttavia può andare più innanzi per indagine sempre più profonda delle relazioni fra l'ordine delle cose, la conoscenza e i fini dell' uomo: scienza pregevole in sè stessa, perchè ordinamento razionale di sì alte verità; scienza utile, perchè dove una pratica sufficiente val più d' una cattiva teorica, certo poi la pratica perfetta si regge con ordine riflettuto e perfetto di cognizioni, e indi si compisce l'arte che governa la vita dell' uomo e gli Stati. Ma sovrattutto s' adoperi la dottrina morale a rinvigorire la sovranità del dovere negli animi; perchè mentre un lavorare indefesso, voglioso, fecondo in ogni condizione d' uomini, è vita esteriore delle nazioni, la lor vita interiore si è un giudizio consapevole che dice: si lavori *quanto* e *come si deve*. Istituzioni, libertà, leggi, assemblee, àrmi, cose ottime; ma il segreto d' ogni risorgimento e di ogni grandezza è lavorare, lavorar sempre, per incitamento di coscienza e d' onore, non ottenebrati da ignoranza presuntuosa, illuminati di scienza e di sapienza. Un vecchio soldato della mia città mi narrava,

che fatto prigioniero in Russia s'acquistò grazia col canto; e seduto a mense signorili, benchè povero, gli dicevano: canta le dolci cantilene del tuo paese; e alle melodie soavi esclamavano di maraviglia e di letizia. Musica del paese suo è allo spirito l'armonia del dovere, perchè patria degl'intelletti è il Bene.

CAPITOLO II.

Che cosa è il Bene.

SOMMARIO.

1. Il bene può e deve definirsi. — 2. Vero, bello e buono si convertono. Si cerca poi la loro distinzione. — 3. L'entità è *ordine* di relazioni, — 4. e però è ordine la verità, la bellezza e il bene. — 5. Poichè inoltre l'ordinamento si riferisce agli oggetti, — 6. tale ordinamento dicesi bene, — 7. purchè gli oggetti s'intendano come *fini*. — 8. Però il bene ha relazione con l'*amore*. — 9. Definizione antica che s'approva, determinandola meglio, così per gli oggetti appetibili, — 10. come per l'appetito. — 11. Definizione o idea perfetta del bene. — 12. Opinioni erronee o imperfette; contro il concetto dell'*ordine*, — 13. o contro l'intendimento de' *fini* (ponendo felicità ne' soli piaceri, — 14. o infelicità ne' soli dolori); — 15. o contro la relazione del bene con l'*amore*. — 16. Che inferire da tutto ciò?

1. Per trattare la scienza del Bene, primieramente vuol sapersi che cosa è il Bene, giacchè allora si determina il soggetto della scienza; nel quale si contiene tutto ciò che poi ne tiriamo fuori col ragionamento. Fra l'altre singolarità odierne avvi questa: di spregiare le definizioni, quasichè uno possa camminare ignorando la via e il termine della via, o quasi-

chè possiamo investigare o disputare senza intendere quello che si cerca o di che si disputa (*quid sit id, de quo disputatur*, Cic., *De Off.*, I, 2) o, in altre parole, quasi convenga ragionare senz' idea dell' argomento proprio. L' idea universale di questo è appunto la definizione; idea che va esaminata, per cavarne tutta la dottrina. In che modo può farsi ciò? Paragonando l' idea stessa con la esperienza delle cose umane interiori ed esteriori, e svolgendo così tutto l' ordine acchiuso nell' universalità del concetto. Veramente, come diceva il Pallavicini (*del Bene*), basta pronunziare la parola *Bene* perchè tutti ne intendano il significato; ma questo intendimento comune ci dimostra possibile la nozione scientifica che si astrae dagli oggetti moltiformi, dove la gente afferma essere il bene (per esempio i piaceri del senso e le virtù particolari) e rappresenta nell' animo ciò, per cui ogni cosa buona dicesi buona. Così, non intende forse ognuno, che cosa significhi luce? Ognuno la vede nel sole, negli astri, ne' corpi illuminati: da sè poi non la vediamo; ma il Fisico stabilisce prima il concetto generale o astratto di quella, per trovare quindi le leggi ottiche, le riflessioni e rifrazioni e l' attinenze sue co' pianeti e con le stelle del firmamento.

2. Dicevano gli antichi e lo ripeteva una tradizione non interrotta, *vero, bello e buono convertirsi fra loro*, cioè immedesimarsi in una comune natura o in un' idea comune. Or come s' immedesimano esse in un' idea queste idee, sì diverse all' apparenza? Ecco, verità, bellezza e bontà s' attribuiscono alle cose;

perchè, difatto, al nulla che potremmo noi attribuire? Talchè il detto antico s'interpreta con quest'altro; l'entità delle cose, vera com'entità, è altresì bella e buona. Ma forse nel medesimo e preciso significato? E allora chi potrebbe mai distinguere i tre concetti e i tre vocaboli corrispondenti? Non distingue forse ognuno che altro è chiamare buona, e altro chiamar bella una cosa, e altro vera? S'immedesimano dunque per l'entità, giacchè si capisce che, senza mancamenti, una cosa è vera nell'esser suo e bella e buona; bensì differiscono per l'attinenza, giacchè la cosa medesima, a cui per certo rispetto s'attribuisce verità, in differente rispetto le attribuiamo bontà e bellezza. Tal relazione differente dobbiamo indagare, affinchè s'intenda la differenza dell'idea che cerchiamo. Intanto s'avverta che il senso comune, quantunque non sappia universaleggiare, implicitamente identifica i tre concetti anch'esso; perchè, ad esempio, vera si chiama una gemma in contrapposizione di falsa o d'apparente, onde poi la chiamano bella e anche buona, in contrapposizione della fallace ch'indi è brutta e cattiva: *è vera*, perchè ha l'*essere* di gemma; *bella*, perchè n'ha le *perfezioni ammirate;* buona, perchè risponde al *pregio* che facciamo di sì rara cosa. E se un uomo è bello di persona, ma cattivo d'animo, si dice ch'esso ha *buona* conformazione di corpo, ma che l'animo suo è *deforme;* talchè nel corpo ha *verità*, e l'animo è *falso.*

3. Cerchiamo dunque di determinare precisa la relazione predetta. Ogni cosa singola e l'unione delle

cose fra loro, non possono stare nè possono concepirsi se non com'*ordine di relazioni;* dalle ampiezze costellate del cielo fin'alla terra, fin'all'uomo, ad un insetto, a un fil d'erba, a un granellino d'arena; se no, come potrebbero esse unirsi, e formare il mondo, e le parti del mondo, e le particelle menome del mondo stesso, e l'unità de' composti d'ogni maniera? E poi, come potrebb'essere moto locale di corpi, moto universale, continuo, moto d'ingenti masse che veleggiano per gli spazi, e moto molecolare di corpi minimi, e moto non locale o mutamento d'altra natura, come le passioni del sentimento e l'attività del pensiero? Bisogna pure, che i moti abbiano motori o cause interne od esterne de' mutamenti. Talchè le relazioni, facendo unione, fann'ordine che significa *unione di più cose o di più attinenze in uno:* relazioni, o interne, come del pensiero che ripensa sè stesso, o esterne, come d'un corpo che muove un'altro corpo, ma ordine di relazioni ovunque, dentro e fuori d'ogni cosa. Alle relazioni d'ogni entità con sè medesima e con l'altre cose bisognano atti od operazioni che uniscan fra loro i termini correlativi. Questo il fatto. E la ragione del fatto qual'è? Semplicissima davvero, cioè che, solamente operando e congiungendosi, un'*entità vale com' entità;* dacchè, inoperosa e segregata, equivarrebbe ad un' astrazione vuota o al nulla. Indi un uomo che nulla fa, si dice che *non vale,* o *non è buono a niente.* L'*entità* d'ogni cosa è *ordine d'entità* perciò essenzialmente o necessariamente, ossia è *correlazione di relazioni,* un tutto di correlazioni, un'armonia d'armonie.

4. Quest'ordine fa sì, che quando l'opera dell'uomo viene alterando un congegno di cose naturali, se ne tramutano poi mille, o si tratti de' corpi o di cose morali; sicchè l'alterazione disordinata dell'uomo, provocando effetti necessarj, dimostra l'ordine della natura. Per esempio, dipendono in gran parte da' monti e da' poggi le condizioni del clima e il buon essere delle valli e de' piani. Or se i monti e i poggi eccessivamente si diboschino, avviene ch' indi l'acque scendono rovinose, s' empiono i letti de' fiumi che pendon minacciosi sovra le pianure mal contenuti di dighe, le procelle imperversano più frequenti e più devastatrici, la temperie dell' aria va per salti repentini del continuo, e i torrenti portano via dall' alto e dalle chine il fior di terra, lasciando nude rocce o sterili panconi. Nel convivere umano poi si vede un altro caso: se i difensori della legge, fiscaleggiando troppo, badino più all' esemplarità delle pene, che alla scoperta de' rei, e stieno contenti all' apparire primo degl' indizj, piucchè alla consistenza delle prove, affinchè non sembri andare impunito nessun delitto, accade ch' i veri malfattori prendon cuore per il castigo de' non rei, sperando sempre più d' occultare la verità, e che procurano seminare sospetti contro gl' innocenti: onde le reità moltiplicano e l' esemplarità della giustizia diviene scandalo. Noi dunque possiamo affermare intanto; che come l' entità d' ogni cosa particolare e di tutto l' universo è ordine, o com' è ordine perciò la verità e la bellezza, così *ordine è il bene*. Ma forse abbiamo noi trovato il perchè si distingua il buono dal bello e dal vero? Anzi scoprimmo il per-

chè si somigliano. Convien dunque passare più oltre, mirando alla diversità; che non può consistere pertanto fuorchè in una *diversa* relazione dell'*ordine intero*, a quel modo che un uomo o mediti, o parli, o cammini, è sempre lo stesso in sè, ma differisce nell'attinenze con gli obbietti.

5. Le cose nell'entità loro esser'ordine d'atti e di relazioni, questo si chiarì abbastanza. Ma procediamo avanti; può forse l'atto, un'operazione qualunque, un'attinenza qual ch'ella si sia, stare o concepirsi se non per un termine od un obbietto, a cui l'operazione si riferisca od a cui s'appunti la relazione? Atto significa di necessità un che operato dall'agente o verso cui l'agente opera. E come no? Se avvi operazione, due termini per certo si richiedono, chi opera e la cosa operata; e in tal modo la capiscono tutti, così per le operazioni esterne o del corpo, come per l'interne o dell'animo, così per l'operazioni attive, come altresì per le passive, nè per l'uomo soltanto, ma sì per gli animali, e per tutte le cose sfornite d'intelletto e di sentimento. E in verità ogni atto esteriore del corpo nostro s'esercita sopr'altri corpi, e porta in essi mutazione. E quando noi sentiamo, bisogna pure che sentiamo qualcosa; e se pensiamo, bisogna pur che pensiamo a qualcosa; e se vogliamo, bisogna pur volere qualcosa; e lo stesso *ripensare il nostro pensiero*, cioè il riflettere stesso a' nostri pensieri, benchè non abbia oggetto esteriore, ha un oggetto interiore, poichè il pensiero divien termine pensato e quindi è obbietto a sè medesimo necessariamente.

Quando l'atto è passivo, perchè una cosa sopporta l'azione d'un altra, come un corpo ch'è spinto da un corpo urtante, o come una sensazione che provano gli animali per l'efficacia de' corpi esterni sul senso, anch' allora la passione si riferisce alla causa operativa, come l'operazione attiva di questa si riferisce alla cosa che la sopporta o patisce. Non solo pertanto gli uomini, che sentono e pensano, nè solo gli animali che sentono, ma le cose ancora che van prive di senso e di pensiero, se si muovono e se comunque operano, han relazione con termini del proprio atto, hann' obbietti d'operazione. L'ordine perciò dell' entità è correlazione di relazioni fra i soggetti operanti e gli oggetti dell' attività loro e delle loro passività. Così per ordine d'attrazioni e di repulsioni sappiamo che si governa l'ammirabile coordinamento de' globi nell' universo; e indi, tutto ciò che avviene fuori e dentro di noi chiamasi *fatto*, cioè cosa che si fa o ch' è operata.

6. Or noi ci appressiamo a meglio distinguere il concetto del bene. Infatti, se gli *oggetti* dell' operazioni o dell' attinenze si considerano come *fini* della operazione stessa, noi scopriamo ciò per cui tutti chiamano buone le cose d'ogni natura. Io dico pertanto che gli oggetti dell' operazione possono riguardarsi come fini di questa; perchè, genericamente parlando, fine val quanto *termine a cui si riferisce od a cui è ordinato un atto qualunque:* così, fine dell' agricoltura dicesi la procurata fruttificazione della terra, poichè a tale oggetto si riferiscono i lavori tutti dell' agricoltore. Or poichè l'entità universale non potrebbe nè sussistere

nè concepirsi senz'armonia di attinenze con gli oggetti de'suoi moti o de'suoi atti d'ogni maniera, segue potersi dire che tutte le cose hann'*ordine di finalità;* e per tale rispetto le cose medesime, in quanto coordinate a' fini, si chiamano buone da tutti. Così popolarmente dicesi buon campo, buona raccolta, buono stromento, buon padre, buona madre (buono e buona con significato più generico del morale), in quanto il campo e la raccolta e lo stromento e i genitori corrispondono a' fini dell'arte, della sussistenza e dell'educazione. In questo significato, Pindaro cominciava la prima delle *Olimpiche* con queste parole, *ottima è l'acqua;* e in più alto significato ancora il *Genesi, Dio vide che ogni cosa, creata da lui, era molto buona.*

7. Per altro, pongasi mente che allorquando parliamo di fini, se certamente significhiamo la relazione degli atti col termine dell'atto, significhiamo poi qualcosa *di più.* E ch'è mai ciò? A rigore, la sola disposizione degli atti verso gli oggetti loro, senza intendere gli oggetti stessi, questa non si dice relazione propria di finalità, nè perciò attinenza di bene. Le cose materiali, coordinate fra loro ed operanti l'una sull'altra, chi affermerebbe mai che abbian ragione di fine, ossia che per un fine operino esse ne'lor moti fuor d'ogni senso e d'ogn'intendimento? Buone si chiamano, e ordinate ad un fine, inquantochè si capisce che il coordinamento loro veniva prestabilito da una mente ordinatrice, al cui atto ell'erano fini voluti; e coloro stessi che negano la *Mente,* non possono tuttavia negare (stando a'fatti) che l'armonia dell'universo non potesse

derivare da una *finalità intesa*, vedendovisi un generale coordinamento d'oggetti, quasi opera d'arte. Anche le operazioni degli animali senza intelletto, quantunque tendano vers' oggetti sensibili, non possono da *sè sole* reputarsi coordinate a un fine qualunque; giacchè i sensi e gli appetiti loro si trovano bensì coordinati, ma il senso non intende il coordinamento finale proprio, nè quindi ha in sè ragione di finalità: come i pesciolini, appena usciti dall'uovo, san guizzare nell'acqua e abboccare i cibi opportuni, senza esperienza precedente o senza riceverne indizio da'loro generanti, che n'abbandonarono l'uova in qualche scogliera. Resta dunque, che il bene sia ordine d'oggetti *conosciuti come fini*, e che perciò il bene sia *ordine d'intendimento*.

8. Sicchè ora s'appresenta dinanzi al pensiero la nozione che cercavamo, determinata per un rispetto suo proprio. Il bene consisterà forse in un'attinenza d'atti con gli obbietti, cioè co'termini o fini loro? Certo, e in tale significazione sì ampia le cose dell'universo tutte son buone. Ma bisogna poi aggiungere che proprio la relazione degli oggetti come di fini è costituita dall'intendimento. E perchè? L'intelletto se conosce una verità, questo è oggetto inteso; ma come poi si distingue la verità dal bene? L'intelletto altresì, ammirando la perfezione o bellezza d'una cosa, questo è oggetto conosciuto, perchè contemplato; ma come poi dal bene si distingue la bellezza? Si distingue dalla verità e si distingue dalla bellezza per la ragione di finalità. Che voglio io dire? Ciò avviene, quand'all'oggetto inteso si volge l'attività dell'animo, e però l'oggetto è fine,

a cui conosciutamente si addirizzano gli atti e interiori ed esteriori dell'uomo. E come sogliam noi chiamare quest' attività che volgesi all'oggetto, risguardandolo come fine suo e perciò come suo bene? La chiamiamo *amore:* tantochè nell'idioma nostro amare dicesi anche *voler bene*, odiare dicesi anche *voler male*. Verità, bellezza e bene son del pari ordine corrispondente all'ordine dell'entità; ma poi, se questo è solamente conosciuto è verità, se anche ammirato è bellezza, se amato è bene.

9. Però gli antichi definivano il bene, *tutto ciò ch'è appetibile:* definizione vera, in quanto esprime l'attinenza degli oggetti con l'attività dell'animo che corre ad essi; ma definizione bisognosa di perfezionamento. Premeva determinare più espressamente da un lato che cosa significhi la parola *tutto ciò*, e poi da un altro lato che cosa significhi l'*appetibilità*. Se ci fermiamo al *tutto ciò*, s'indica indefinitamente la generalità del bene, ma non si determina chiaro la sua natura. E per fermo, si può dire in genere, ch'il malvagio tende ad un bene, altresì commettendo un delitto, perchè il delitto egli se lo propone com'un fine del suo atto; e ancora, gli uomini sensuali tendono ad un bene, perchè i piaceri de'sensi son fine di lor vivere abbietto; nè insomma, genericamente parlando, avvi termine alcuno d'atti, al quale non possa concedersi nome di buono: e tuttavia, chi asserirebbe davvero che bene, in significato preciso, abbia da reputarsi l'omicidio, la golosità, la lussuria, e simili brutture? Or chi partecipa del bene, infatti, chiamasi giustamente buono; ma

nessuno appella buono il vizioso, il traditore della patria, il bestemmiatore, l'usuraio, l'usurpatore delle ragioni altrui e l'uomo di sangue e di corrucci. Talchè premeva stabilire meglio la significazione di quel *tutto ciò*. E come? Dichiarando, che il bene si è *ordine di fini*. *Tutto ciò* dunque, ma ordinatamente, come la natura e come la verità; perchè i beni singoli o segregati non ritengono più natura di beni, ma tutto è buono nel coordinamento.

10. E conveniva poi determinare più espressamente l'appetibilità. Si dice *analogicamente*, che ogni cosa, operando, appetisce l'oggetto suo; ed è vero. Ma propriamente, appetito ha due significati: o è tendere ad un oggetto, provata una sensazione, come i bruti che agognano il cibo, sentita la fame; o è tendere a un oggetto, perchè se n'intende il pregio, come l'uomo che si diletta nella verità e l'ama, dopochè n'ebbe un qualche conoscimento. Talchè l'appetito, con significazione propria, comprende l'inclinazioni del senso animale, non meno che dell'intelletto. Ma può egli propriamente affermarsi del pari, che il bene o la finalità risguardi e l'appetito corporeo e l'intellettuale? No certo; giacchè il senso corporeo da sè solo, un fine od un bene non se lo propone, perchè manca d'intelletto. Mettete in gabbia gli uccelli di passo; e vedrete ch'essi alla stagione de'loro passaggi svolazzano e picchiano contro le gretole della loro prigione, non accorgendosi che alla tendenza loro inconsapevole fa intoppo la gabbia. E altresì, accomodate a'canarini o alle tortore il nido, ma giunto il tempo di nidificare, vedremo

ch' elle s' affaticano a portar pagliuzze o fili nel nido già composto e che dell' opera loro non abbisogna. Ragion di fine o di bene, pertanto, ha l' intelligenza e non il senso; quantunque il senso acquisti finalità o bene, allorchè l' intelletto lo coordini a sè stesso, come l'uomo adopera i beni materiali all' ordine perfetto della vita umana. Ed ecco il perchè la relazione dell' appetito va determinata scientificamente con la relazione intellettiva o con l' *amore* de' fini; sì perchè amore dicesi più strettamente dell' appetito razionale, sì perchè i fini non ponn'essere fuorchè oggetti d' intendimento.

11. L' idea universale del bene ci risplende vivida oramai nel pensiero. Il bene si è *ordine di finalità amato.* Il vero è l' intelligibile, il bello l' ammirabile, il buono è l' amabile; perchè la verità è ordine d' entità conosciuto, la bellezza è ordine di perfezione ammirato, il bene poi è ordine di fini amato: cioè ordine come la verità e anzi la suppone; ordine come la bellezza, di cui l' animo s' innamora: ma il bene poi è proprio l' innamoramento, conforme al pregio vero degli oggetti, onde operiamo rettamente. Noi possiamo riscontrare un' immagine di ciò nella vegetazione; perchè la semenza può rassomigliarsi al vero, la fioritura è splendore di bellezza, e il frutto è compimento, cioè bene: ond' il verno custodisce in grembo alla terra o nelle piante i germi, quasi verità nell' intelletto; e la primavera fa fiorire le piante co' suoi tepori e con la luce, quasi parvenza del bello ammiranda; e i calori dell' estate traggono i frutti a maturità, quasi opera d'amore. Anche, i primi anni dell' uomo ricevono le più es-

senziali verità nell'intelletto, la gioventù si dispiega in bellezza d'immaginazione, la virilità reca in abito più sicuro gli affetti buoni e la virtù.

12. Se questa è l'idea perfetta del bene, l'opinioni false o non compiute intorno alla sua natura possono accennarsi con brevità, eppure con evidenza, opposte come elle sono necessariamente ad uno de' tre concetti, ordine, fine, amore, od alla loro unione. *Ordine* si è il bene. Peccano perciò contro la sua nozione vera coloro che il bene stesso risguardano sparpagliato in piaceri momentanei (*carpe diem*) o che lo separano in varie specie di beni, escludendo l'altre, mentrech'esso sta nell'armonia de' beni tutti, secondo l'ordine della natura o dell'entità. Chi lo mette ne' piaceri del corpo. Ma e che cosa diventiamo noi allora? e perchè da' beni escludiamo così ogni più alto affetto di patria, d'amicizia, di scienza e di religione? Nulla può concepirsi di più vile, assurdo, e nemico all'umana nobiltà, bene da trivj e da taverne. Nè si rimedia soggiungendo: noi chiediamo la temperanza; perchè, dato pure non difficile il temperarsi a chi nega più nobili fini, certo è poi che l'abbiettezza essenziale consiste qui nell'escludere affetti non materiali e disinteressati. Chi, viceversa, ristringe il bene a'piaceri dell'animo. Ma, e noi siamo anche composti di corpo; e poi, quantunque il piacere dell'animo nostro derivi da ogni affetto alto, tuttavia questo non agogna il piacere quasi suo proprio fine, ma la cosa pregevole in sè stessa; com'il benefattore, quantunque abbia consolazione beneficando, fa il benefizio per bene altrui, non per bene proprio. Altri, a so-

miglianza degli Stoici, esclude dal bene i soddisfacimenti dilettosi, e lo ristringe in una virtù rigida senza conforto; ma l'inclinazione al piacere forma pur parte dell'essere nostro. Ci serrano nel solo bene privato gli egoisti, ci consentono il bene comune i socialisti, nel bene temporaneo si ferma il razionalismo, al solo bene sovrannaturale si alza l'ascetismo esagerato; ma, il doveroso e il piacevole, il privato ed il comune, l'umano e il divino son l'unica e non separabile armonia dell'uomo, qual'esso è, non quale il fingono l'astratte utopie o le astratte volgarità.

13. Chi, pure ammettendo che il bene consista nell'accordo di tutte l'umane inclinazioni con l'ordine degli obbietti e approvando la sentenza, che bisogna seguir la natura, questo seguirla interpreta poi come un assecondamento d'istinti o quasi una pratica cieca che non sia un deliberato coordinamento di *fini* per virtù dell'intelletto. Tal sorta d'*empirici* spregia perciò tacitamente od espressamente ogni sapienza nel reggere la vita privata o nel governo della cosa pubblica, o nel religioso consorzio, paghi d'una certa esperienza più o meno accurata e di certi affetti senza dottrina. Ma essi errano molto, perchè al bene umano è intrinseco l'ordinamento intellettuale. Taccio qui, per averne parlato abbastanza nell'altro capitolo, l'efficacia delle scienze morali sul vivere onesto, giusto e felice de' particolari uomini e delle nazioni; e solo mi terrò contento a notare due fatti che si riferiscono alla felicità. Si crederebbe, pensandoci leggermente, che il piacere de' sensi e il giocondo sentimento della

vita corporea bastassero a far sì che il piacere sia piacere e la giocondità sia giocondità, senz' entrarvi l'intelletto; ma, considerando più ponderatamente, ci accorgiamo, che l' uomo non prova piacere senza compiacersene, o giocondità senza quietarvisi, e che insomma si richiede l'*appagamento*, cioè un giudizio dell' anima che affermi: sono contenta. È un fatto quotidiano; perchè fra' diletti quanta noia spesso, quanta infelicità! E che cosa significa mai temperarsi nel godimento, se non commisurare al piacevole il desiderio, affinchè riceviamo soddisfazione? La soddisfazione dell' animo poi consiste in un giudizio che dice: *mi basta*. Escluso ciò, non solamente dall' intemperanza vengono dolori, morbi e turpezze, ma sì lo stesso piacere fuggitivo par quasi bevanda velenosa ch' è profondamente amara.

14. L'altro fatto piglierò dal dolore, come il primo dal piacere. Pensandovi alla leggiera, si stimerebbe ch' il dolore de' sensi o il malessere del corpo bastino soli a far sì, che il dolore stesso sia infelicità o il malessere sia contrario al benessere; nè certamente potrebbe dirsi che dolorando si goda, ed essendo ammalati non proviamo afflizione o molestia. Così va; e nondimeno, lontanissimi da consentire all' esagerazioni dello Stoicismo, possiamo sostenere con la storia e con l' esperienza, che i dolori e gli strazj del corpo non sempre tolgono l' appagamento, nè quindi una più intima sorgente di contentezza. Nel sopportare i dolori sta la fortezza dell' animo; e reputeremmo impossibile che l' uomo abbia virtù di resistere a tanta terribilità di

tormenti e acquisti sì fiero vigore, se la storia non lo raccontasse. Chi legga nel Bartoli le spietate persecuzioni del Giappone contro i Cristiani, morte a fuoco lento, per immersione in acque bollenti e minerali, entro fosse gelide, agonia di molte ore, aspettando con gioia di mandar fuori l'ultimo respiro, avrà un esempio di quanto venne operato anche altrove per cause somiglianti. Pativano costantemente gli uomini valorosi torture da metter ribrezzo soltanto a leggerle descritte, così per la Fede loro, come per la patria o per benefizio dell'umana libertà. Eppure questi son casi, benchè tremendi, pure straordinarj; ordinario è, d'ogni tempo, d'ogni popolo, soffrire grandemente ne' lavori faticosi, nelle severe meditazioni della scienza, ne' viaggj lontani, nel sopportare inclemenza d'elementi e di stagioni e di cielo. Ma tutto ciò che sì fieramente crucia i corpi, non impedisce all'uomo interiore ch'egli sia *contento di patire*. Patisce, ma contento. Potevano dagli aspri dolori liberar sè i martoriati per la Fede, potrebbero darsi buon tempo i faticanti per la scienza, o per la patria e per la famiglia; ma tutti vogliono anzi perdurare ad un fine più alto, e in questo lor volere e in questo intender l'animo ad alti fini, sorge il contentamento dell'anima fra l'angoscia o i travagli del corpo; tantochè la letizia interna comparisce sul volto in mezzo al sangue, agli strapazzi, a' sudori, a una vita d'annegazioni.

15. Finalmente, altri non risguarda il bene in attinenza con l'*amore*, cadendo in due errori principali. Taluno, considerata l'intellettualità del bene o de' fini,

mette il bene medesimo nella contemplazione, poco o nulla badando agli affetti ed alla vita operosa. E per fermo, il bene si fonda nell'atto che contempla, perchè la mente ha da conoscere il pregio di ciò che deve amarsi; ma il bene medesimo si compisce poi nell'amore, perchè da pregiare una cosa si corre ad amarla: così, conoscendo la nobile natura umana, e fermandosi a risguardarla con la mente, poi l'amiamo, cioè s'infiamma il nostro cuore alla carità verso gli uomini. Quest'amore pertanto è un giudizio pratico che nasce dal giudizio speculativo. Che afferma esso lo speculativo? Giudica che una tal cosa, l'uomo per esempio, deve altamente pregiarsi per sua natura. Che afferma esso il giudizio pratico? Che però amiamo e pregiamo con la volontà ciò che l'intelletto ha conosciuto essere da pregiarsi. E quest'amore, quindi, porta la pratica o l'operazione, in quanto si opera il bene, volendo il bene o amandolo. Altri poi, considerata l'amabilità del fine, crede che ogni amore od affetto dell'anima sia buono. Ma naturalmente, ogni affezione da sè sola non è nè buona nè cattiva, e si fa cattiva quando non combaci con l'ordine degli altri affetti, nè però con la totalità de' fini umani; buona invece quando vi corrisponda, talchè l'ordine finale amato è ordine d'amore. Ivi consiste la rettitudine dell'affetto che avvalora poi la mente a meglio conoscere i fini armoniosi; perchè la dirittura conferisce all'acume, tanto nella conoscenza quanto nella vista; come i loschi ci vedono meno e, operati dall'arte chirurgica sicchè riabbiano il vedere diritto e unito, gli occhi per la corrispondenza loro prendono vigore nuovo.

16. Il bene pertanto è *ordine di fini amato*. *Ordine*, perchè ogni cosa è armonia di relazioni. Ordine di *fini*, perchè agli oggetti terminano le attinenze o gli atti d'ogni cosa, e gli oggetti conosciuti posson prendere qualità di fine. Ordine di fini *amato*, perchè qualità di fine acquistano gli oggetti, se, dopo conosciuti, si muove ad essi l'amore che li pregia e indi opera conforme al pregio inteso. Non si dividano pertanto i beni particolari dall'*ordine* loro, poichè le cose dell'universo e della natura umana essendo disposte quasi caratteri d'un libro che racchiude un significato indivisibile, i beni diventano mali se disgiunti dall'ordine universale. Non risguardiamo i beni segregati dall'intelletto, perchè i beni consistendo nei *fini*, senza l'intendimento di finalità non c'è appagamento; e fuori di questo, non piacciono i piaceri, e con esso ci contentiamo del dolore. Nè il bene si disgiunga dall'*amore*, perchè la bontà dell'animo è affettuosa operosità, un ordine di volontà libera che, conosciuto il bene, lo pregia in atti e lo compisce; talchè vestito di membra mortali e vivente fra cose corporee, tuttavia l'uomo virtuoso risplende negli occhi e nella persona di tale bellezza non sensibile, che pure agli uomini di cuore non alto incute riverenza.

CAPITOLO III.

L'Arte del Bene.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Osservazione dell'uomo interiore, necessaria per l'ordine degli affetti, — 3. e per l'oggetto loro. — 4. Imitazione. — 5. Esempj. — 6. Invenzione. — 7. Esempj. — 8. Definizione dell'arte buona. — 9. Che cosa è il bene com'oggetto dell'arte buona? Ordine riconosciuto ne' principj pratici — 10 e negli affetti; — 11. Ordine voluto, — 12. donde poi viene l'armonia interiore; — 13. Ordine effettuato, — 14. donde viene l'armonia esteriore. — 15. Da tutto ciò segue il perfezionamento. — 16. Conclusione.

1. L'idea universale del Bene, paragonata coi fatti e con le potenze dell'uomo, ci mostrerà l'idea universale dell'*arte buona;* e da queste due nozioni, sempre paragonate co' fatti umani e per via di ragionamento, deriva poi tutta la morale Filosofia: talchè vedremo, quanto risplenda semplice, schietta, sicura, reale la cognizione di ciò ch'è buono e giocondo, e come vadano errate certe opinioni faticosamente negatrici, secondo le quali essa è involuta, confusa, oscura e nemica de' fatti. Intanto ricordiamo che il bene si è *ordine di fini amato;* e noterò che l'arte del bene,

propria di tutti, rende l'uomo simile all'artista del disegno, salvochè con l'arti del bello lavoriamo su cosa estranea, con quest'arte poi siamo artisti di noi medesimi. Or dunque, come il disegnatore ordina in un tutto le parti, così ordina tutto sè l'uomo con l'arte buona; e come il disegnatore delinea i confini d'una figura o d'uno spazio, così all'ordine de' fini commisura l'uomo i suoi affetti; come poi quegli vien mosso per l'ammirazione della bellezza, così l'onest'uomo si muove per l'amore degli oggetti conosciuti o del bene.

2. Non solamente l'arti del disegno, ma ogni arte bella, nè solamente l'arti del bello, ma ogni arte umana procede al fine suo con tre operazioni, cioè, *osserva, imita, inventa.* Che osserva? Il soggetto di quell'arte. Che imita? Le leggi naturali di quel soggetto. Che inventa? I modi nuovi che per confronto d'intelletto e per volontà somigliano alla natura e insieme ne differiscono, perchè derivanti da opera volontaria dell'uomo. Nell'arte del bene o arte buona non si può procedere altrimenti. Da che cosa, pertanto, comincia l'artista di sè o disegnatore di sè medesimo? Da osservare. Or che mai osserva? Il soggetto dell'arte propria. E che è dunque tal soggetto? Siamo noi stessi, cioè la natura umana; perchè dovendosi amare l'ordine delle cose con affetti coordinati, questo non è possibile davvero, se all'ordine de' nostri affetti non riflettiamo: cioè, bisogna considerare dentro di noi, se gli affetti si muovano secondo la verità degli oggetti e dell'ordine loro, anzichè per falsi giudizj, e se gli affetti più

alti di nostra natura soggettino a sè gl' inferiori, anzichè questi soggiogare i più degni; e inoltre, fa d' uopo considerare nell'animo nostro, che al buon ordine degli affetti si conguagli la volontà e l' opera esteriore. Insomma, che diremo noi l'amore del bene? Non altro che un pregiare ed uno stimare con la volontà nostra gli oggetti conformemente alla verità loro; talchè non sapremmo se la stima che facciamo di quelli sia giusta, ove le cagioni e le ragioni che dan motivo ai nostri appetiti non venissero meditate da noi entro noi stessi. E questa osservazione come sogliamo chiamarla? È nome antico; chè glielo davano gl'Italioti e Socrate, non che i poeti gnomici e la teologia d'Apollo Pizio e glielo dà il Cristianesimo, vocabolo popolare quant'altro mai: *esame di coscienza* o dell' uomo interiore *a fin di bene*.

3. Il bisogno di riflettere sugli affetti, che da un lato si commisurino con la verità delle cose, rettamente pregiata, e da un altro lato con la volontà e con gli atti esterni, è dunque la prima ragione che l'uomo interiore sia il soggetto da osservarsi per l' arte del bene. Ma evvi una seconda ragione che risguarda l' oggetto degli affetti. Ecco il perchè: ordine di fini amati è il bene; ma intendimento di fini o ragion di fine non hanno per natura lor propria le cose sfornite d' intelletto, sicch' elle si trovano coordinate, ma non coordinano sè da sè stesse all' armonia della natura; e perciò l' essere umano, tra le cose finite da noi conosciute, l' unico è che abbia così alto pregio in sè medesimo, o la ragione di fine; ond' all' uomo soltanto, tra le cose finite che naturalmente conosciamo, deb-

bon volgersi gli affetti che risguardano l'onestà, la giustizia e la felicità. Ma in che modo potremmo noi ordinare verso noi e verso gli altri uomini l'amore, se non conoscessimo noi stessi? Conviene quindi riflettere sulla coscienza nostra, dove all'osservazione interna comparisce la nobile natura delle nostre facoltà e de' loro fini; perchè, conoscendo noi medesimi, non solo noi potremo conoscere ciò che a noi dobbiamo, ma intenderemo anche la natura degli altri uomini, rispetteremo i loro diritti e aiuteremo la loro virtù e contentezza; oltrechè nella coscienza intima si vedono e si sentono le relazioni dell' uomo con l' infinito. *Conosci te stesso:* tal è pertanto il soggetto perenne alle osservazioni dell' arte buona. Ne accennerò un qualch' esempio. Quanto ai doveri, come intenderemo noi se certe opinioni nostre provengano da solo amore di verità, o da passione? Non altrimenti che raccogliendoci nel cuor nostro, e chiamando a rassegna i nostri giudizj, per vedere se abbiamo esaminato sufficientemente la cosa, o se invece siamo trascinati dall'altrui autorità e dall'esempio, o se badiamo più all'accidentale ch' al sostanziale dell' argomento, sul quale cadono i nostri giudizj e gli affetti, o se amor proprio eccessivo e speranza di lode o d' altra utilità e il timore del contrario prevalgano sulla ragione pura e le sieno ingombro straniero, quasi zacchere schizzate sopra le vesti da un cavallo che corre per via fangosa. Quanto al diritto, come potrebbe mai la scienza de' Legislatori e la Giurisprudenza comminare oculata, quando la genuina e spassionata osservazione de' bisogni umani e delle necessità civili non precedesse gli ordini legisla-

tivi e le loro dottrine? O quanto alla felicità, come può esser contento l'uomo, se non mediti la giusta misura de' propri desiderj, e non faccia de' beni e dei mali un giudizio retto?

4. Dall'osservazione prosegue ad altro ufficio l'artista di sè o il disegnatore di sè medesimo. E qual' è dunque il secondo ufficio dell'arte buona? Imitare la natura osservata. Che cosa può esser nell'arte del Buono l'imitare? Come nell'arte del Bello la imitazione sta in seguire con l'arte la bella natura, così nell'arte del Buono la imitazione sta in seguire l'ordine de' fini, quale ci vien palesato dalla coscienza; o, in altri termini, la vita morale dev'essere simulacro, immagine, riflesso della verità, quasi riverbero del conoscimento nell'amore, a quel modo che riverbero dell'ideata bellezza è una musica, un disegno, una poesia. L'arti del Bello imitano le *leggi* di natura o il *come* natura fa, e non la copiano *servilmente;* così l'arte del Bene imita le *leggi* di natura, ossia coordina l'amore alle relazioni naturali dell'uomo con sè stesso, con gli altri uomini, con l'universo e con l'infinito. Che cosa vuol egli dire in Platone il precetto: *Siate imitatori di Dio,* precetto che si trova pure in san Paolo, e che nel Vangelo vien significato così: *Imitate il Padre vostro ch'è nei cieli?* Che cosa vuol dire mai tale imitazione? Non può certo imitarsi dall'uomo ch'è finito, l'infinità per sè medesima; sicchè *imitar Dio* significa soltanto imitare l'arte di Dio, cioè la natura, imitarla nell' ordine de' fini d'ogni cosa, con verità, com'essa ci risplende nell'intelletto.

In tale significato va inteso pur anche il precetto stoico: *Segui la natura.*

5. Come i pargoli, usciti dall'utero materno, per non breve tempo serbano la stessa positura che avevano in quello, aggomitolati e con le manine sugli occhi, e s'addormentano rivolti verso la madre o, desti, la guardano sempre, quasi fontana della lor vita; così dobbiamo imitare la natura e stare intenti ad essa, onde ci viene alimento di conoscenza e indirizzo di volontà. Trattisi, per esempio, d'eleggere il proprio stato; elezione che a tutti, benchè in limiti diversi, è comune: or che cosa faremo? Certamente, dallo stato che scegliamo, scaturisce l'adempimento di doveri speciali, l'osservanza di speciali diritti, e, in gran parte, l'esser nostro felice o misero. Qual'è, pertanto, l'esemplare, a cui dobbiamo specchiarci, affinchè la scelta sia buona, e affinchè poi non manchiamo ai doveri, a' diritti, e ad un vivere sereno? Unico esemplare si porge a noi la natura nostra, di cui siamo consapevoli; ossia, bisogna considerare ove ci menino le naturali nostre tendenze e conformarsi a queste o imitarle. Similmente, lo studio amoroso che facciamo dei segni di queste inclinazioni, vale a' genitori ed agli educatori d'ogni maniera per ben'avviare la gioventù. Un esempio contrario e particolare che risguarda la giustizia o l'ordin giuridico, ce lo porgono i *livellatori*, che in tutto vorrebbero pareggiare l'uomo e la donna, essi che non potrebbero pareggiarne gli organismi; nè s'accorgono che la materiale uguaglianza è suprema ineguaglità o ingiustizia. Talchè rispetto alla

felicità umana, i fabbricatori d'utopie contrariano leggi naturali e perturban gl'animi e le attinenze del consorzio civile, recando, invece di beni, più fiere calamità e più dure oppressioni. *S'imiti la natura:* questo modello ha il disegno dell'arte buona come ogni arte dell'uomo.

6. Indi succede l'invenzione, perchè ogni arte imita osservando e inventa imitando. Che cosa inventa nell'arte del bene l'uomo dabbene, quasi artista di sè medesimo? Certamente avvi pur qui un'invenzione, come nell'arti del Bello, quantunque con modi e intendimenti diversi. Se nella musica, nel disegno e in poesia, l'idea universale della bellezza e poi l'idea specificata di quelle cose che formano gli argomenti dell'arte, rendon possibile di determinare immagini nuove d'ogni cosa, benchè somiglianti alle forme o leggi naturali; succede un che *analogo* nell'arte del Buono. Per fermo, la legge del giusto e dell'onesto è immutabilmente la stessa, perchè risguarda l'universalità immutabile de' fini, a cui deve informarsi l'amore dell'onestà e della giustizia, e indi averne contentezza o appagamento; ma in fatti, la materia de' doveri, de' diritti e del vivere felice si distingue in una non computabile varietà di particolari e d'attinenze: per esempio, secondo la diversità delle professioni umane, secondo le relazioni di famiglia e di patria, secondo le libere convenzioni tra uomo e uomo, e altresì secondo il progresso morale, politico e materiale delle nazioni. Or questa varietà indefinita negli atti particolari, pur sempre governata da un'idea

universale, ch'è l'ordine de' fini, produce appunto la invenzione di modi nuovi nell'arte del Bene. Però le singole virtù, le forme de' Governi, le relazioni positive delle genti, ogni codice di leggi civili, tutte le istituzioni umane insomma che risguardano il dovere, il diritto, il buon'essere, non ce le dà la natura talquali, sì le deduciamo con l'esperienza e col ragionamento dall' ordine naturale de' fini, e a questa conoscenza le conguagliamo.

7. Che cosa fa egli 'l disegnatore? Prima di por mano al matitatoio ed a' pennelli ha in fantasia il disegno intero della sua figura, quanto alle parti principali almeno. Così l' uomo onesto si propone dentro l'anima sua l'intero disegno della sua vita e, via via, ne' tempi varj e nelle varie occorrenze si propone altresì, prima d' operare, l'idea o il disegno de' suoi atti morali, e specialmente da giovani, quando pensiamo allo stato che ci siamo già eletto, accade di veder più o men chiaro nell' idea e nell'immaginazione il tenore di nostra vita futura. Per le istituzioni politiche e per la legislazione civile avvi un fatto anche più mirabile; cioè, un pensiero preconcepito più o meno chiaramente in un tempo, viene fornendosi giù giù da molte generazioni con più o meno fedeltà; opera somigliante a certe cattedrali, che cominciate a edificarsi nel Medio Evo si proseguivano poi per molti secoli, e alcune si cerca di terminarle ora, come il Duomo di Colonia e questo di Firenze. Così la costituzione de' Romani, mutata solo nel supremo magistrato, cioè di Re in Consoli, venne dispiegandosi nelle sue parti essenziali,

fin' all'Impero; e accadde lo stesso della costituzione inglese. Anche il Diritto civile de' Romani e il Diritto germanico proseguirono a delinearsi per lunghissima età. E come appiccando alle Cattedrali antiche nuovi ordini d'architettura si fa un bastardume, per esempio, al Duomo di Milano la facciata de' tempi napoleonici, così quando si trasmutano essenzialmente le istituzioni primordiali e più naturali, si fa un' appiccatura sconcia. Dicasi lo stesso per l' arti che risguardano la materiale prosperità de' popoli, dove si scorge un disegno che cresce da' primi lineamenti, come l' uso del calore o del vapore via via dall' arte del cuocere gli alimenti all' arte del navigare, poi alle strade ferrate, poi alle macchine per la tessitura, per la stampa, ec.; nè l' applicazioni di quel medesimo concetto e di quella medesima legge han termine definito.

8. Nell' osservazione dell' uomo adunque sopra sè medesimo, e *quindi su' proprj bisogni*, trova il soggetto proprio l' arte buona; e questo s' imita nelle *sue leggi*, onde inventiamo poscia le fattibili novità. Badisi per altro che l' esame della coscienza non lo facciamo allora per fine speculativo, ma per fine d' onestà, di giustizia e di buon' essere. Quello è proprio dei filosofi, questo è comune a tutti, perchè a tutti è possibile; quantunque la dottrina rechi nell' esame interno e nell' opere umane un perfezionamento non comune. Anzi avvertiamo che un fine han tutte l' arti, così l' arte del vero, cioè la logica e l' arte del bello, come l' arte del buono; perchè ciò che si pensa e s' esprime

a *fine di verità* o di conoscenza, è arte vera; e ciò che si contempla e s'immagina e s'esprime *a fine di bellezza*, è arte bella; e ciò che si fa poi *a fin di bene*, s'è arte buona: ma il fine di questa rifulge supremo, perchè il bene fa buono anche ogni altro fine, a cui tende l'anima nostra nel conoscimento del vero e nell'arte del bello, come obbietti d'amore o di volontà, coordinandoli universalmente nell'armonia de' fini umani. L'arte buona pertanto è *osservazione imitativa di natura e inventrice a fin di bene.* In questo suo fine consiste la sua differenza dalle altre arti.

9. Ma che cosa è, domando, il bene come finalità d'arte umana? Universalmente preso, noi sappiamo che quello è *ordine di fini amato;* e ora si cerca determinatamente che cosa sia il bene com' *oggetto dell' arte buona.* Noi domandiamo infatti: acciocchè l'uomo *partecipi* del bene, quali operazioni *essenziali* ci abbisognano? La verità, com' obbietto dell' arte logica, fa d'uopo che sia un ordine conosciuto, ragionato ed espresso con parole o con altri segni del pensiero; la bellezza, com' obbietto dell' arte bella, fa d'uopo che sia un ordine ideato, immaginato ed espresso con segni sensibili; e or domandiamo, quali operazioni fan d'uopo al bene com' oggetto dell' arte buona? Certo gli occorrerà dapprima il *riconoscimento* della verità nell' intelletto, perchè si apprenda in esso l'armonia de' fini. L'intelletto, potenza conoscitrice del vero, ci porge per mezzo del vero la regola del buono. In che modo? Semplicissimo mirabilmente, trasformando cioè le verità speculative in verità pratiche od operative.

Come può egli accadere questa trasformazione? Aggiungendo alla *conoscenza del vero l'attinenza del fine* per gli atti volontarj dell'uomo. I principj d'identità e di contraddizione, come precetti logici, han la forma seguente: si affermi ciò che è, si neghi ciò che non è, non affermare o negare ad un tempo la medesima cosa nel medesimo rispetto; e ora, il principio d'identità praticamente o per l'ordine morale si trasmuta in questo, *riconosci con la volontà quello ch'è in verità;* e il principio di contraddizione si trasmuta in quest'altro, *la volontà non contraddica mai la verità conosciuta.* E indi abbiamo di tutt'i principj un solo: *metti equazione fra il decreto della volontà o giudizio pratico e la verità del conoscimento* Applicando ciò a' casi particolari, perchè mai si dice: *ama il prossimo tuo come te stesso?* e perchè tal precetto si spiega così: non fare altrui ciò che a te non vuoi fatto, e fa' ciò che vuoi fatto a te stesso? Appunto perchè deve riconoscersi volontariamente l'uguaglianza naturale degli uomini, già conosciuta dall'intelletto, e perchè tornerebbe contradittorio conoscerla speculativamente e disconoscerla praticamente.

10. Nell'intelletto adunque troviamo le regole dell'arte buona, e per l'intelletto si conosce la natura umana che dev'essere in atti riconosciuta; e parte principalissima di questa sono gli affetti, che debbono convertirsi nel riconoscimento pratico, cioè in amore ordinato della verità. Or come avviene tal cosa? Gli affetti stessi, o che s'attengano alla nostra natura animale, oppure s'appartengano alla spirituale, servono

d' impulso all' arte del bene o le servono di materia. Perchè d' impulso? La cognizione speculativa illumina l' operazione, ma non la muove; sì a moverla occorre un sentimento, da cui nasce l' affetto, e indi la volontà può determinarsi. Ad esempio, la conoscenza del nutrimento non basterebbe perchè noi c' inducessimo al cibo, se l' appetito molesto della fame da un lato e l' immaginazion piacevole de' sapori da un altro non ci spingesse; o altresì, non basterebbe conoscere in astratto la nobiltà dell' essere umano, se non dessero incitamento a beneficare il prossimo gli affetti d' umanità, i quali ci stimolano col sentimento della benevolenza e della compassione. Non sono bensì gli affetti che danno regola, sì gli affetti rendono efficace la regola; come la luce del sole avviva per mezzo del calore. Anzi, mentre pingono ad operare, han bisogno di regola gli affetti stessi, perchè dobbiamo riconoscer l' ordine loro, e quindi sta in essi la *materia* del bene, a cui la regola razionale dà *forma* esemplare. Però, mediante le norme dell' intelletto e dopo aver conosciuto l' ordine di nostra natura e de' suoi fini, ogni appetito dell' anima vien governato dalla volontà in quell' ordine stesso; come un disegnatore che la varietà delle linee fa cospirare nell' unità del suo concetto.

11. Sicchè il bene, com' oggetto dell' arte buona che a fin di bene osserva, imita e inventa, è ordine *riconosciuto*. Basta egli ciò? Non basta, perchè la potenza che propriamente determina l' operazione morale, si è la *volontà*. La volontà, dico, determina sè

stessa ad amare o a disamare; poi, determinando sè, comanda gli atti dell'uomo interiore, ossia la *riflessione* genuina del vero nell'intelletto e la *misura* degli affetti; e poscia comanda gli atti esteriori o che si compiscono mediante il corpo: quasi capitano che dispone a' suoi fini e dirige unico i moti di tante schiere. La determinazione della volontà, com'ho detto altra volta, chiamasi giudizio pratico. Si chiama pratico, perchè *riduce ad un fine le operazioni nostre, tanto interiori, quanto esteriori*. Le interiori; cioè riduce la riflessione a riconoscere genuina la verità o ad alterarla; riduce gli affetti ad amare l'ordine de' fini o a disamarlo; riduce il corpo all'obbedienza o alla disobbedienza del conoscimento e dell'affetto. Si chiama giudizio, perchè allora diciamo entro di noi: *voglio tal bene, scelgo tal bene, preferisco tal bene;* giudizio ch'è buono, se vero, cioè se quel bene voluto sta nell'ordine de' fini; giudizio malo, se falso, cioè se il bene voluto, eletto, preferito, quantunque bene da sè solo, com'un piacere de' sensi, è un male perchè contrario all'ordinata finalità. Similmente un disegno chiamasi corretto e vero, se corrisponde a buone proporzioni; chiamasi scorretto e falso, se riesce contrario alle proporzioni regolari del corpo umano.

12. Per la volontà reggitrice l'arte buona è un'arte d'armonia interiore. Come nella fantasia d'un musico che ha la mente tranquilla, si succedono distintamente i suoni d'una melodia, ma s'egli si conturba, tosto le note gli s'avviluppano nel pensiero, ed egli non può seguitare la sonata o il canto; e come

nella ragione quieta d'un uomo che abbia meditato una qualche dottrina, si succedono poi le idee, quasi concento musicale, ma turbato nell'anima, gli si turbano l'idee stesse; così generalmente, se la volontà contiene in ordine gli atti dell'uomo interiore, avviene che i pensieri e gli affetti procedono secondo verità e giustizia, ma invece l'anima si perturba, quasi stonamento di musica e quasi offuscamento di concetti, per turbolenta passione che ci assalisca. Davvero l'arte buona è arte d'armonia interiore, giacchè la vita onesta non consiste punto in trascegliere a scapito d'altri affetti naturali un affetto, nè a scapito d'una facoltà certe altre facoltà, nè a scapito del corpo l'anima razionale o dell'anima il corpo, sì nel comporre affetti e facoltà e parti dell'esser nostro a seconda del grado loro: come, non s'escludono gli appetiti sensitivi, ma soggetti alla ragione dell'ordinato vivere privato e pubblico; nè s'esclude varietà d'inclinazioni, ma contemperate alla giustizia. Sicchè da questa consonanza interna segue l'interna pace, non già inerte, non quasi oblio neghittoso, sì un'armonica operosità delle potenze tutte nell'ordine de' fini umani; onde la coscienza esclama: sono contenta; mentrechè nell'animo disordinato c'è un avviso grande, un'inquietezza tenebrosa che fa dire: non ho pace; quasi frastuono di gente malavvezza che nel teatro impedisce sentire la musica e goderne.

13. Il bene, com'oggetto dell'arte buona che osservando imita, e imitando inventa, è pertanto un ordine *riconosciuto* e *voluto*. Ma basta ciò? Non basta,

perchè ci abbisogna infine un'altra cosa, il compimento. Che cosa è mai compire o adempire il bene? Non altro che mandare a *effetto* i decreti della volontà o eseguirli. Come nell'arte del *Bello* l'esecuzione buona consiste in far sì che lo stile ritragga viva l'immagine della fantasia, e che l'immagine risplenda d'un concetto vero e alto; così per l'arte del *Buono* l'esecuzione buona sta in ciò, che l'atto effettuato ritragga l'impero d'una volontà ferma, e che la volontà ritragga l'ordine de' fini conosciuto. Quindi arte di bellezza può chiamarsi l'arte buona; perchè come la bellezza è ordine di perfezione ammirato e l'opera esterna porge l'effigie di quest'ordine; così ordine di fini è il bene e, informata da quello, la vita privata e la civile ne ritraggono l'interiore bellezza. Così la verità *si riconosce,* la verità *si vuole*, la verità *si effettua.* Invece, dal male o dal contrasto degli effetti e del volere con l'ordin vero di natura, sorge la menzogna; nè soltanto quella che significa opposizione tra la parola ed il pensiero, ma sì più generalmente la opposizione tra il vero e la vita. Bugia vivente può chiamarsi l'uomo vizioso, perchè la razionale natura gli comanda in un modo, ed egli sempre la contraddice; od anco perchè dalle civili necessità i cattivi son costretti a nascondere spesso le loro intenzioni; onde poi nasce l'abito alla menzogna nel suo più proprio significato; talchè popoli corrotti son sempre mendaci, e un gran maestro di furberia disse: la parola è fatta per nascondere il pensiero.

14. Non vedemmo noi, per l'ordinata volontà

essere arte d'armonia interiore l'arte buona? Ora, mercè l'esecuzione ordinata, diciamo ch'essa è arte d'armonia esteriore. Quale armonia? L'ordine che riluce nel corpo e ne' moti della persona, imprimendovi la compostezza e una mirabile dignità. Poi, dall'uomo singolo passa nel civile consorzio, e primieramente si palesa nel conversare urbano; giacchè l'urbanità vera non consiste in compassati artificj, ma nel trattare benevolo e grazioso che solo deriva dagli animi ben composti. Arte d'armonia, che inoltre informa le relazioni doverose de' cittadini e le giuridiche; ond'a immagine delle sfere voleva Pitagora ordinate le città, ossia un operare di tutti senz' offesa d'altri e a ben comune. Arte d'armonia, che a benefizio della famiglia e della patria rende operosi; e con l'operosità si addirizzano l'acque, si fende la terra, si congiungono gli spazj più lontani, e viene sottomessa in tutto la materia, stampando l'uomo in essa il titolo di sua signoria, cioè la coordinazione de' mezzi a' fini del proprio intendimento e quind' il suggello di sè stesso, quas' in moneta la effigie del re o, meglio, quasichè la terra diventi un libro di note musicali per segno della musica interna.

15. L'interiore armonia e l'esteriore, effetti della volontà buona e del buon' operare, dann'origine al perfezionamento umano, che non potrebbe aversi, se da un lato non si ponga pace fra le battaglianti tendenze dell'uomo, fra la legge de' sensi e la legge dell'intelletto; e se da un altro lato non s'invigorisca sempre più l'amore della verità e la coscienza. So che gli stessi

errori e le colpe e le passioni più tempestose posson darci occasione, non già cagione, di progresso; come nell'arti del bello, la musica progredisce schivando le false armonie ov' altri sia caduto, e l' arti del disegno progrediscono emendando le false proporzioni d'un'arte più rozza, e i poeti procedono più oltre se avvertiti dall' altrui goffezza o corruttela; non meno, nell' arte logica e nelle scienze si cammina più innanzi confutando le altrui opinioni o non compiute o errate. Ma, che cosa penseremmo di chi affermasse, la musica più e più acquistare bellezza quanto più stonata, e l' arti del disegno più e più migliorare quanto più sproporzionate, o la poesia più e più abbellirsi quanto più lontana da ogni convenienza di concetti e di stile; che cosa penseremmo di chi sostenesse l' arte logica e le scienze più e più avvantaggiarsi quanto più zeppe di contraddizioni e di assurdità? Similmente, non possiamo reputare che la vita dell' uomo e de' popoli vada di bene in meglio, se più e più sia stonata, sproporzionata, sconveniente, o disordinata. E perchè mai falliscono l' arti belle o l' arte logica? Perchè s' oppongono a leggi di natura. E che cosa è la legge di natura? Ordine o armonia di *correlazioni*, come appunto le correlazioni fra' suoni musicali e fra le parti d' un disegno e fra i ragionamenti d' una scienza qualunque. Così è traviata l' arte del vivere umano, se contro all'ordine naturale; ma, secondandolo più e più, questo è il perfezionamento, dacchè si svolge l' ordine dell' uomo in conformità dell' ordine universale. Anzi, ciò comprende ogni altro perfezionamento, chè dall' uomo interiore prendon forma gli atti d' ogni arte umana.

16. Che cosa è dunque l'arte del Bene? Non altro che osservazione imitativa di natura e inventrice a fin di bene. Che osserviamo noi? La coscienza. Che imitiamo noi? Le leggi della natura umana, imparate nella coscienza. Che inventiamo noi? La varietà de' modi, secondo la varietà degli animi e de' tempi. A che fine s'osserva poi e s'imita e s'inventa? Osservando imitare, imitando inventare, questo è comune ad ogni arte; ma il bene distingue l'arte buona dall'arte logica e dall'arti belle. Or che cosa è il bene, com'oggetto dell'arte buona? Ordine riconosciuto, giacchè bisogna riconoscere nell'intelletto i principj del vero e la nostra natura e la commisurazione degli affetti; ordine voluto, giacchè solo in virtù della volontà il conoscimento del vero diviene riconoscimento pratico del fine; ordine effettuato, giacchè la volontà del bene si compisce negli atti imperati da essa; che produce l'armonia entro e fuori dell'anima e il perfezionamento di ciascun'uomo e delle nazioni.

CAPITOLO IV.

Esemplarità della natura nell' arte del Bene.

SOMMARIO.

1. Che cosa s' intende qui per natura. — 2. Bene *reale* od ontologico, — 3. che comincia dal religioso, — 4. e si gradua ne' beni sensibili — 5. e ne' beni intelligibili della natura. — 6. Bene *intellettuale* o logico e *ideale*, — 7. che fa possibile il riconoscimento e il rispetto, — 8. secondo anche la sapienza de' linguaggj: — 9. fuori del quale rispetto non avvi più il bene vero, e si disordina ogni cosa, — 10. talchè d'ogni bene vero può assegnarsi *la ragione*. — 11. Bene *morale* od etico, — 12 che, mediante l'intellettuale ha per esemplare la natura, — 13 o la costituzione intima del bene; — 14. cioè, il bene in sè od oggettivo, il bene per noi o la contentezza, — 15. e l'utilità. — 16. Conclusione.

1. Se l' arte del bene, com' ogni arte umana, è osservazione imitativa di *natura* e inventrice per un fine suo proprio, e se dobbiamo svolgere questa idea universale con l' esame de' fatti e col ragionamento, chiarirò dapprima in che stia l' esemplarità di natura rispetto all' arte buona; come un pittore che, volendo ritrarre alcuno, bisogna consideri primieramente il suo esemplare. Col nome di natura che cosa poi s' intende qui? Non la sola natura de' corpi che si palesano al

senso esteriore, ma pur anche la natura dell' animo che per atti non esteriori mostra sè stesso a sè nella coscienza; e nemmeno la sola natura esteriore o interiore senza le loro relazioni, ma come ci appariscono a' *sensi* ed allà *coscienza* mirabilmente ordinate fra loro; nè con tali relazioni soltanto, ma con l' altre ancora che il pensiero apprende fra l' uomo, l' universo e qualcosa che li trascende. Natura, insomma, significa qui l' ordine d' ogni entità, palese all' intelletto mercè i fatti esteriori e interiori e le loro attinenze. Che cosa mi propongo io dunque, investigando come la natura si esempli nell' arte del giusto e dell' onesto, quasi effigie d' uomo in pittura? Non altro fuorchè mostrare l' intimo congiungimento fra la realtà, la conoscenza e l' arte buona; tantochè vedremo l' insussistenza di certe opinioni, che la morale coscienza non abbia fondamento reale.

2. Anzi, nel bene *reale* od ontologico si fonda il bene intellettuale o logico, che poi diventa bene *morale* od etico per la libera volontà; cioè, la volontà *buona* dee conformarsi al *conoscimento*, che risponde al pregio *reale* delle cose nell' ordine loro intimo e ne' lor gradi. Or che significa dunque, il pregio reale, il valore, la bontà d' una cosa? È la perfezione naturale di questa, o di ciò che essa è; perfezione che, ammirata, dicesi bellezza e, amata, dicesi bene. Potremo forse negare, che una perfezione intrinseca si manifesti nella *natura* d' ogni entità? Prendiamo a esempio la moneta. Certamente ufficio di questa è servire al comodo de' commercj umani, sicchè noi alla

moneta diamo un valore, che serva di contraccambio a chi ci vende gli alimenti o le vesti o terreni e case, o ci presta l'uso della sua roba o l'opera sua. Ma questo valore designato e che prende autorità e sicurezza dal pubblico suggello, non corrisponde forse a nessun pregio intrinseco? Se giudicassimo leggermente, parrebbe di no: giacchè si vede (per esempio) la carta coniata che serve di denaro alle private convenzioni ed alle pubbliche occorrenze. Tuttavia ciò accade ai tempi di straordinaria necessità e com' espediente che ha stretti limiti; ma d'ordinario si adoperano metalli che bisognano poi a mantenere il credito della carta stessa, la quale in sostanza equivale a cedole di cambio e, quando non sia più convertibile in moneta sonante, perde ogni estimazione, come la storia ci dimostra: onde gli Economisti dicono saviamente, doversi mantener sempre una proporzione fra il metallo in serbo e la carta corrente. Or dove sta pertanto la ragione che certi metalli si dicano preziosi? Nella lor qualità che ad un tempo è pregevole in sè stessa, giacchè del ferro, del rame, dell'argento e dell'oro si fa uso anche dall' arti, ossia per necessità degli uomini o per ornamento. E indi si scorge, che la maggiore consistenza e bellezza rende più prezioso l'oro che non l'argento, e questo più del ferro e del rame e del piombo; nè la rarità di alcuni metalli da sè sola basterebbe a farceli più pregiati, se questi non avessero in sè le qualità più convenienti alla durata e alla forma ed all' apparenza. La perfezione intima che corrisponde a certi fini, chiamasi pregio reale, bontà reale, real valore d'una cosa, distinguendolo da pre-

gio, da bontà, da valore di sola *opinione*. Perciò nel bene reale noi discerniamo un ordine di gradi secondo la varietà de' pregj o delle perfezioni naturali.

3. Ma sopra ogni grado comparisce misteriosa ed evidente insieme nell' umano intelletto l' idea di tal perfezione ch' è *ogni perfezione*, senza limite o mancamento, e da cui deriva ogni perfezione limitata. Non voglio esporre altro che il fatto, senza procedere a dimostrazione; quantunque sia già dimostrazione il fatto stesso. Certamente la religiosità del genere umano traluce anco dalle caligini della bestemmia e da' filosofemi che negano Dio, perchè ciò dimostra che tal nome non sappiamo sconficcarcelo di mente, e quando non si pronunzia per affermarlo e adorarlo, pur non sappiamo fare a meno di proferirlo; com' avviene d' ogni cosa più cara, che amata e poi disamata, se ne parla di continuo. Interrogati alcuni popolani, perchè bestemmiassero tanto: per dare più forza al discorso, rispondevano bestialmente, accennando ch' essi cercavano forza dal sentimento di cosa grandissima. Fra le superstizioni pagane, bestemmiatrici della divinità, che veniva immaginata quasi finita, moltiplice, o anche infetta de' nostri vizj, e fra i culti magici e maliardi delle più selvagge tribù affricane, troviamo sostanzialmente la religiosità umana, esclusi gli accidentali fantasmi che provengono da malizia o da rozzezza; e quella consiste in ammettere qualcosa di trascendente, o che travalica l'universo, cioè l'onnipotenza e l'onniveggenza; talchè l' idea d' una perfezione senza limiti s' acchiude in sì stolte immaginazioni, quasi splendore di sole in

giorno piovoso. Indi nascono le preghiere d'ogni luogo e d'ogni tempo; buone o cattive, non le giudico qui, per buona ragione o per falsa, non è qui luogo a disputarne; ma, in sostanza, pregare, nel suo concetto essenziale, val quanto riconoscere da un bene il procedimento d'ogni bene. Fatto sta, dunque, che in realtà e universalmente la natura umana ci porge l'indovinamento d'un Bene realissimo e fuor d'ogni difetto; il cui segno alla scienza morale viene mostrato dall'idea religiosa del *Santo*, che corrisponde al concetto del *Sublime* nell'arti del Bello e nell'Estetica, ed al concetto dell'*Infinito* nella Dialettica e nelle Matematiche.

4. Sotto a quel Bene *che sè in sè misura*, diceva Dante (*Par.*, XIX), si digrada il bene naturale, distinto in un quasi scaleo di perfezioni, secondo i generi delle cose, le loro specie e l'esser loro particolare. Or mirando alle distinzioni generali, abbiamo la graduazione seguente. Prima o più basso vi ha i beni sensibili, cioè il pregio di cose che si riferiscono a' sensi del corpo; ma in due modi. L'uno è quando una cosa si dice sensibile non in sè, non a sè, ma per partecipazione, in quanto è termine od obbietto dell'altrui sentimento, senz'avere poi da sè sentimento alcuno; come, per mezzo degli occhi è sensibile agli animali la luce, ma poi la luce non vede sè medesima o si sente; per gli orecchi è sensibile l'ondulamento dell'aria, ma l'aria poi non ode sè, non ha di sè medesima senso alcuno; e come una superficie solida è sensibile al tatto, ma il tatto le manca. E anzi, gli stessi organi del corpo non hanno per termine sè stessi;

poichè l'occhio non vede sè, nè l'orecchio si ascolta, nè il tatto tocca sè, ma soltanto le mani si toccano fra loro e l'una vien sentita dall'altra. Invece, dagli animali e perciò anche dall'uomo si sente la cosa esterna; e questo è altresì un sentire sè in atto di sentire, perchè il *sentimento è sensibile a chi lo prova*, cioè sensibile com'un suo proprio modo d'essere; tantochè l'animale del sentimento suo ha piacere o dolore, cioè sentimento di relazione buona o no fra quei sentimenti e sè medesimo. Per fermo, tal *presenza sensibile* della natura è maggior bene o pregio che non la natura insensibile a sè stessa, dacchè ivi s'aggiunge una perfezione. Inoltre l'unità del sentimento concentra in sè l'ordine degli oggetti varj e moltiplici. Come dich'io che li concentra? Perchè si ha unico sentimento di cose moltiplici e diverse: così, tutto il corpo nostro sentiamo unitamente e ad un tempo e con esso si sentono insieme le sensazioni particolari della vista e del tatto e le altre d'ogni altro senso.

5. Ma più alto, nella scala dell'essere, sta il bene intelligibile. Or qui pure convien distinguere fra ciò ch'è soltanto intelligibile ad altra cosa, qual termine od oggetto dell'intelletto altrui; e ciò, a cui le cose sono intelligibili e ch'è intelligibile a sè proprio. Universalmente, ogni entità si chiama intelligibile; perchè, oggetto della conoscenza essendo l'entità (onde ogni giudizio afferma che una cosa è o ciò ch'ella è, ovvero nega ch'ella sia o che sia di tal natura), segue che tutto quanto partecipa d'entità o ch'è una cosa, può divenir'oggetto d'intelligenza, o partecipare d'in-

telligibilità. Ma, per contrario, non ogni cosa è intelligibile in sè stessa: non le cose materiali, sfornite anche di senso, perchè nulla è presente in alcun modo a queste; non le cose fornite di senso animale soltanto, perchè l'oggetto *sensibile* ha sola relazione col *sentimento*, cioè porta sensazioni di vista, d'udito, di gusto, di tatto, d'odorato, e piaceri o dolori, e non già la notizia dell'esser suo. Le relazioni con l'intendimento diversificano da quelle, trattandosi allora non di sentire, ma di conoscere ciò che è la cosa; come noi sentiamo i colori, e poi *conosciamo ch' essi son qualità de' corpi e hanno attinenza con la vista* degli animali, e conosciamo ancora che ciò accade per leggi ottiche costanti, e da questa notizia nascono molte arti umane, di cui perciò van privi gli animali bruti. L'animale piglia indirizzo non consapevole dagli odori e da' sapori al nutrimento; ma l'uomo, dalla conoscenza propria e altrui circa le qualità de' corpi, opportune al vitto ed alla bevanda. Tale relazione d'intendimento, adunque, si è *intelligibilità intima*, perchè l'intelletto intende gli oggetti distinti da esso; e ancora, è intelligibile a sè medesimo nell' intendere ch' esso fa le cose, perchè con gli oggetti *pensati* ha presente il *pensiero proprio*, donde vengon l'origini della coscienza. Fermamente, qui avvi una più alta perfezione, o la conoscenza intellettiva. Oltrechè nell'unità dell' intendimento si concentra l'ordine di tante mai cose, tanto moltiplici, tanto diverse; com' ora nel mio pensiero vo raccogliendo la graduazione de' beni, che si scalano per l'entità del mondo e che accennano ad un Bene non terminato.

6. Ecco adunque il bene *reale* o l' ordinamento delle cose nel pregio loro intrinseco e ne' lor gradi; e a questa esemplarità si conforma il bene *intellettuale*. Or che significhiamo noi per bene intellettuale o logico? Idea è intender l' essere e la natura delle cose, ossia concepirle nell' intelletto. Bene intellettuale, pertanto, si dice il pregio, la perfezione, il valor delle cose inteso, e che perciò diviene oggetto dell' amore; poichè il bene sia ordine di finalità amato, come, noi amiamo la nobile natura umana. Anche il dialettico, cioè il ragionatore, ha un' idea. Che idea? Del suo argomento. Anche l' artista del Bello ha un' idea. Che idea? Della perfezione ammirata di ciò ch' egli vuole rappresentare. Così l' arte del bene importa l' idea di ciò che si pregia e s' ama. Ci corre tuttavia un divario; perchè lo scienziato può ragionare per l' idea di cose meramente possibili o senza esistenza presente, come il Matematico puro; e l' artista del Bello si vale d' un' idea per fare cosa verosimile, non già vera; invece nell' arte del bene, ossia per l' onestà, per la giustizia e per la felicità, l' idea si riferisce sempre al pregio reale degli oggetti che debbono amarsi. Però conosciuta in *idea*, la natura pregevole d'una cosa o la verità, quel pregio è bellezza che nell' idea s' ammira, e indi sorge l' amore. Verità è fondamento, bellezza è mezzo, il bene poi è fine; onde il Tasso sapientemente diceva: l' amore essere l' unione dell' amatore e della cosa amata per compiacimento di bellezza. Ma quando poi diciamo bene ideale, non sogliamo forse contrapporlo al bene reale, come dicendo: la virtù l' ho in *idea*, non già ne' fatti? Accade questo nel bene morale, giacchè al-

lora l'idea di ciò che dobbiamo fare, si distingue da'fatti, come l'esempio dalla sua copia. E anche l'ideale lo contrapponiamo al reale in altro più intimo significato, cioè che quantunque l'uno e l'altro necessariamente si corrispondano fra loro, com'entità intesa e intendimento, tuttavia differiscono pe' modi, giacchè l'ideale ha universalità e generalità, mentre le cose reali son sempre individuate; e però, universale si è l'idea di virtù, ma gli atti virtuosi sono sempre particolari.

7. Talchè la natura esemplare ci dimostra che noi procediamo naturalmente così: prima è la realtà del bene, poi è l'idea di questo, e indi si pregia e s'ama. E che facciamo noi, quando si pregia? Non altro, che riconoscere il pregio reale d'una cosa che noi abbiamo intellettualmente conosciuto. Lo riconosciamo con l'amore volontario: e se impedimento d'ignoranza o di passione non si frapponesse, ci tornerebbe impossibile non amare o non riconoscere con la *volontà* quel che in *idea* conosciamo pregevole o buono; com'impossibile riescirebbe ad uomo affamato e che avesse dinanzi un unico cibo, nè altra cagione lo persuadesse ad astenersi, non prendere quel nutrimento e togliersi la fame. Questo chiamare che facciamo il bene intellettuale un riconoscimento amoroso del pregio manifestatoci dagli oggetti, corrisponde proprio alla natura nostra. Per esempio, si narra che Tito imperatore dicesse perduto il giorno, nel qual'egli non avesse beneficato alcuno. Poteva forse Tito intendere sì altamente la beneficenza, non conoscendo che altro

è beneficare un uomo, e altro è nutrire i muti animali? E tal conoscimento della diversità, onde proveniva mai fuorchè dal concetto dell'essere umano, e dal differente concetto dell'essere ferino? Egli, adunque, riconosceva con l'*amore dell'animo* la natura dell'uomo qual'essa è.

8. Il nome di giudizio pratico ch'è pratico *riconoscimento*, e che suppone il *conoscimento* de' beni *reali*, non solamente lo troviamo perciò nelle tradizioni dei filosofi, ma sì nell'uso comune dell'idoma; come diciamo *riconoscenza* la gratitudine, *sconoscenza* l'ingratitudine, *riconoscimentò* la mercede o il premio all'altrui fatica, *riconoscersi* o *riconoscer sè stesso* il tornare a vita migliore, o il tornare a coscienza, che vale lo stesso. Il riconoscimento poi è *stima* pratica, o anche con più alta e più profonda parola, è *rispetto;* sicchè il riconoscimento della gratitudine, o della mercede giusta, o del vivere buono, val come *rispetto* all'altrui benefizio, all'opera d'un uomo, e all'intellettuale anima nostra. S'acchiude un'intima sapienza nel trasporto che si fece a' significati morali del vocabolo rispetto. *Respectus* in latino vale *actus respiciendi, coniectus oculorum*, sguardo. Sicchè fu occhiata del corpo; e poi valse occhiata dell'animo; e indi ancora, da vedere passò a significare la ragione, per cui siam mossi ad operare, *ratio* che in Greco risponde a *logos*, ed in Francese chiamasi *égard*, e in Italiano *rispetto* e *riguardo*. Ma principalmente fra noi, come la parola *rispetto* si usa per esprimere attinenza e confronto (verbigrazia, *da noi poco s'opera rispetto al*

molto che dovremmo); e come s' usa per cagione o per molti altri concetti d' attinenze, così l' usiamo in significato di stima, di buona opinione o di riverenza (Vedi *Dizionario*). Però l' intendimento del bene reale, ossia il bene intellettuale, facendo palese il valore intimo degli oggetti, rende possibile l' amore volontario e buono che consiste in una stima, in un pregio, in un riconoscimento *efficace*, in un *rispetto* all' ordine degli oggetti o de' fini. Qui consiste l' equazione fra la verità e la moralità, cioè fra l' ordine delle cose, l' ordine del conoscimento, e l' ordine della volontà buona.

9. Nel rispetto volontario all' ordine reale de' beni, secondando con volere libero il bene intellettuale, sta dunque il bene vero; nè altrove può essere, perchè usciremmo dalla realtà. Così l' animale si ciba per diletto degli alimenti e per pungolo della fame; l' uomo ben' ordinato poi, quantunque provi anch' esso questi effetti dell' animalità, si ciba principalmente per coordinare sè medesimo a' bisogni della vita umana. Il significato di vituperio e d' ignominia che tutti sentiamo nella parola *goloso, ghiotto, ghiottone* o simili, onde vien mai se non perchè intendiamo che i golosi operano con istinti animali e non razionalmente? O da che viene altresì l' infamia d' un vivere impudico, se non dal contraddire i fini dell' ordinata generazione e perciò dell' umana società? Generalmente, uomo tutto di sensi pare spregevole ad ognuno, perchè si lascia condurre al senso cieco, senza intendere i fini reali dell' ordine umano. E tal cosa è sì vera, che ogni atto irrazionale ha in sè, quanto aver

può ne' suoi limiti, la potenza d' un disordine universale, ossia la malignità di togliere ogni bene. Romper fede al matrimonio, per sè stesso è un atto singolo, una quantità limitata d' atti e che si ristringe a una famiglia o a due famiglie; ma, dato che il matrimonio non si rispetti più da nessuno, ecco la famiglia che si annienta di necessità e quindi ancora l' ordine intero del consorzio umano che nella società domestica tiene le sue radici. Supponete che l' atto di golosità, singolo per sè, diventi abitudine, e la sanità di quell' uomo si corrompe: supponete che un popolo tutto sia goloso, ed ecco guastarsi la sanità d' un popolo intero e cessare ogni operosità d' arti e ogni gentilezza d' animi e di costumi.

10. Però, come non avvi bellezza ch' è oggetto intellettuale ammirato, di cui l' artista non possa rendersi una ragione: per esempio, proporzioni del corpo ed espressione del volto, e quindi si capiscono le deformità opposte, cioè sproporzioni di qualche parte o stolidezza del volto; così non avvi bene, che non abbia una ragione del suo esser bene, onde ci mostra il contrario, poichè vero bene si è ordine riconosciuto, e perciò intellettuale. Domandate a un amico, perch' egli ami fra tutti gli uomini l' amico suo singolarmente. Dato ch' egli non abbia di ciò ragione alcuna, salvo un attraimento naturale, quell' amicizia non è vera, e passa qual fumo; peggio poi, dato che sia contro ragione, tal benevolenza non buona è durevole sol quanto il piacere o l' apparente utilità; ma, viceversa, l' amico vero sa dire: io amo quest' uomo,

perch' egli *merita* l' affetto mio per le nobili qualità dell' animo e per le prove disinteressate di fedeltà e d' amore. Perchè amiamo noi la patria? Per legame di natura e per bene comune. Perchè amiamo la figliuolanza? Per debito d' umanità e pel più stretto vincolo del sangue. Perchè, amando pure ogni figliuolo suo, preferisce uno fra quelli la madre? Se per arbitrio, ciò va contro alla natura, è contro ragione o contro il bene intellettuale; se poi con ragione, allora la madre vi dirà: questo prediligo, perch' egli merita più, affettuoso e docile sopra ogni altro. Insomma, l' amore che si conformi al bene intellettuale, non altro significa che stimare, pregiare, riconoscere in atto, *rispettare* (questa è la parola più degna) il bene reale o secondo la natura delle cose conosciuta: la natura, esemplare unico d' ogni arte umana.

11. Il bene intellettuale che prend' esempio dal reale, riceve perciò, quant' a noi, l'ultimo compimento, allorchè diventa bene *morale*. Ancor questo è intellettuale per le ragioni predette; ma con l' aggiunta dell' arbitrio interiore; perchè sta nel *pratico riconoscimento* de' fini, libero non solo da coazione (la quale non può mai patirsi dalla volontà internamente, che allora vorrebbe ad un tempo e non vorrebbe), sì anche da necessità di natura. Dissi, che, avendo innanzi alla mente un sol bene conosciuto, l' animo non potrebbe non amarlo, quantunque a ciò non costretto da niuna forza esteriore, libero perciò da ogni violenza, spontaneamente; pur non libero da interiore necessità, venendo attirato dal bene che gli stésse davanti. La

necessità, in tal caso, non è qualcosa d'*estrinseco* all'amore, bensì è la natura medesima dell'amore che tende all'oggetto proprio. Ma quando poi bisogni scegliere fra più beni, e che nessuno ci attiri per sua prevalenza, e che l'elezione si faccia per coordinarsi col volere proprio all'ordine de' fini umani, allora è bene morale, ossia riconoscimento volontario e senza necessità di natura. Non accade qui dimostrare (che va dimostrato altrove) come di fatto sia libera così l'umana volontà; ma dee avvertirsi che, posto l'arbitrio, non gli manca l'esemplare, cioè la natura ordinata delle cose, presente agl' intelletti o quasi modello dinanzi agli occhi del pittore. Non si può *amare per forza*, dice il proverbio: ciò risguarda la coazione. *Ognuno è figliuolo delle sue azioni*, ossia è imputabile de' suoi proprj atti soltanto, dice un altro proverbio: ciò risguarda la franchezza da ogn' intima necessità. Però il bene morale si è: *libero rispetto all' ordine degli obbietti o de' fini.*

12. Or fra tanti affetti particolari che ci danno impulso, e però fra tante occasioni di falsi giudizj, rimane forse a noi l'esempio di natura che ci diriga? Ecco il quesito, che noi possiamo considerare per le dottrine già esposte, come risoluto. Si reca in opposto la diversità degli errori morali e l'atrocità e bruttezza de' costumi. Se alla pupilla dell'animo rifulgesse un esempio reale del da farsi, or come (si dice) reputerebbero i selvaggi ottima usanza d'uccidere i genitori decrepiti, e, cibo nefando, seppellirli nel ventre de' figliuoli? Qui sfoggiare d'erudizione citando altri orrori tornerebbe facile molto; ma invece io chiederò

un esempio alle scienze fisiche. Quando i Peripatetici antichi e nel Medio Evo foggiavano a fantasia le leggi fisiche, dicendo, per esempio, che il tuono deriva da cozzo di nuvole o che per aborrimento del vuoto l'acqua vien su per le trombe de' pozzi, scuseremmo noi queste fantasie, quasichè allora mancasse agl'intelletti un esemplare? No davvero; l'esemplare l'avevano essi, cioè i fatti della natura corporea, e questi bisognava esaminare, questi sperimentare, questi provare e riprovare, secondo il motto dell' Accademia che perciò prese il nome del *Cimento*. Non da difetto dunque d' esemplarità originò la Fisica sillogizzata, bensì da giudizj arrischiati, da trovar più facile l'affermare per analogia, che verificare per esperienza, da soverchio amore dell' altrui autorità, e poi da ostinazione. Or così possiamo dire quanto agli errori morali. Manca forse agli uomini bianchi la testimonianza ne' linguaggi e negli altri segni essere i negri uguali a loro di natura? O forse non apparisce che dar morte a'genitori è mal segno d'amore? Qualunque atto si possa mai esaminare, contrario all'essere umano, trova entro gli uomini l' esemplare opposto, e lo fornisce la loro natura medesima; da cui provengono due principj tanto facili e tanto universali, *non fare altrui quel che a te non vorresti*, e *altrui fa quello che vorresti a te stesso:* e se l'uomo li disconosce o li trasgredisce, questo non prova ch'essi non vi sieno nell' uomo, a quel modo che gli sbagli nel fare di conto non provano che non s' abbia l' idea de' numeri e che in virtù loro non si possa de'conteggj medesimi ottenere la verificazione o la riprova.

13. La *realtà* del bene *intellettuale* e *morale* ha un'intima sua conformazione o costituzione, che lo rende inalterabile per sè stesso, qualunque sia l'errore o la passione nostra; giacchè la natura non dipende da noi; come qualunque sia lo sbaglio d'un disegnatore, le buone proporzioni del corpo non cessano d'esser quello che pur sono. Qual si dimostra dunque all'intelletto la conformità intima del bene? Consiste in una *correlazione* stupenda che non può nascondersi a nessuno. Come, diceva un grand'uomo (D. Thoma, *S. Theol.*, Pars. I, qu. 5, art. 6, c. e Pars. XII, qu. 99, art. 5, c.), il moto d'un corpo qualunque o si riguarda nel termine ove quel moto va, o nel riposo che ivi ha il corpo e finalmente nel moto medesimo che al termine s'indirizza e al riposo suo; per esempio, una freccia, che coglie nel segno e ivi si quieta e vi giunge col movimento impressole dal saettatore; così appunto il bene, o si risguarda nell'oggetto ch'è fine dell'amore, o si risguarda poi nel piacere, ossia appagamento che ivi sente il soggetto amatore, o si risguarda finalmente negli atti e ne' mezzi che l'amatore adopera, volendo giungere all'obbietto ed alla felicità: cammino, mèta, riposo.

14. Qual'è mai la parte che prevale in questa essenziale o intima natura del bene? Certamente l'oggetto, perchè in esso sta il termine del moto d'amore. Come può egli camminare diritto chi non veda l'oggetto a cui volgere i passi? L'oggetto, adunque, si è il pregio intrinseco de' fini, la stima conveniente di ciò ch'amiamo, il rispetto all'ordine della natura:

questo è il bene in sè stesso e che dicesi *oggettivo*. Amare una creatura umana principalmente per trarne diletto, come mai si reputa da tutti gli animi onesti una indegnità? Perchè allora noi ameremmo il piacere nostro, non la creatura umana che pur noi sappiamo essere umana, cioè fornita d'intelletto e con proprio suo *fine;* mentrechè noi faremmo principalmente di essa un *mezzo* a' nostri appetiti, sconoscendo i suoi alti fini. Tendere solo a' piaceri del senso, perchè lo reputiamo noi un' indegnità verso noi stessi? Perchè sconosceremmo la nostra natura che tanto più alta de' sensi apparisce all' intelletto, nata per conoscere la verità, per ammirarne la bellezza e per amarla. Tal bene adunque si è l' *onesto*. Poi nel tendere all' oggetto e nel conseguirlo, ha dilettazione ordinata l' animo nostro, e ivi consiste il bene relativo a noi e che dicesi *soggettivo,* cioè il nostro sentimento piacevole, accompagnato dal giudizio di soddisfazione o di contentezza; come ci diletta il conoscimento del vero e l' ammirazione della sua bellezza e l' amore di tutto ciò che meriti amore. Tal bene adunque si è il *dilettevole*.

15. Fra i due termini, cioè fra il bene oggettivo ed il soggettivo, passa evidentemente una relazione che li stringe fra loro, ed è l'utile, o gli atti e i mezzi che adoperiamo a conseguirli. Sogliono i moderni dare all' utile un significato più ristretto e men vero che i maggiori nostri non usavano (D. Thoma, *S. Theol.,* Pars. XII, qu. 8, art. 2, 3); perchè oggi si chiama utile da molti o solamente il piacevole o ciò che ad esso conduce, men-

trechè gli antichi ponevano giustamente l'utilità in ciò che serve ad un'altra cosa (l'onesto è il bene per sè stesso); e che adunque può servire così all'onesto, come al dilettoso: e, per fermo, così va detto utile il fuoco che ci riscalda e ci dà il gradevole sentimento del tepore, com'altresì e a più forte ragione, il magistero educativo che ci addestra nella virtù. L'utilità è via e il vocabolo deriva da *uti*, usare, servirsi, adoperare, accennando l'uso di mezzi che conferiscono ad avere il bene sì degli obbietti e sì del sentimento; talchè non ha l'utile il tristo significato, che gli assegnano certi Moralisti odierni, prendendolo come opposto al dovere; anzi, risguardatane la significazione più genuina, sta in armonia con tutto il bene morale, cioè da un lato col pregio degli obbietti amati, e da un altro con la felicità del soggetto amatore; sicchè l'utilità è del bene medesimo una parte sostanziale, purchè serbiamo l'esemplare costituzione di questo con amorosa riverenza. Ecco adunque il bene comprensivo: l'oggetto pregevole in sè, la dilettazione dell'animo, e i mezzi utili a tal fine; o altrimenti, l'onestà, la contentezza e l'utilità.

16. Il bene reale pertanto, che consiste nel pregio degli obbietti, diventa, mercè l'idea, bene intellettuale, ond'acquistiamo la notizia della preziosità loro e de' lor gradi e n'effettuiamo l'amore o il pratico giudizio che, libero altresì da necessità intrinseca, si trasmuta in bene morale. Alla libera scelta s'offre adunque modello incommutabile il bene stesso; la cui armonia è relazione d'obbietto amato e pregevole in sè, di sog-

getto amatore che nell' obbietto s' appaga, e d' utilità che conduce al riconoscimento ed all'appagamento. Secondare sì sublime armonia di natura, val quanto vivere naturalmente ordinati e perciò sani e vigorosi d'animo; contrariarla, val quasi corpo abortivo che agli uffícj vitali non corrisponde, infermiccio e destinato a morte non lontana. Così, mettere in cima d' ogni pensiero il bene della patria, e amare poi ciascuno la privata prosperità, fece i popoli grandi; ma levare in cima d' ogni pensiero il piacer proprio rese ovunque nemici di Dio i potenti e le plebi, senz'efficacia le leggi, senza fedeltà gli eserciti; per gare astiose avversi fra loro i capitani che han da combattere gli avversarj esterni, dissidiose l' assemblee, sperperata in ufficiali ingordi la pubblica pecunia, contaminate le ragioni del tetto domestico, attristata ogni anima dal peso di presenti calamità e dal timore di peggio nell' avvenire.

CAPITOLO V.

Legge di natura.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Legge naturale. — 3. L'autorità di questa impone il rispetto; donde nascono i diritti, i doveri e le sanzioni loro; — 4. e però essa produce tutto l'ordine morale, — 5. cioè la bontà interiore, la contentezza o felicita, e la giustizia esteriore. — 6. La legge di natura è diritto; nè l'uomo ha diritti verso di essa; — 7. ma ogni dovere poi è correlativo fra gli uomini a un diritto e il contrario, — 8. così verso noi stessi, — 9. come verso gli altri; talchè si confuta la opinione di chi pone i doveri *giuridici* ne' soli doveri negativi; — 10. e di chi nega i diritti alla beneficenza; — 11. e di chi fa derivare dalla *coazione* il divario fra' doveri corrispondenti a un diritto e i doveri che non corrispondono a diritto alcuno; — 12. e di chi confonde l'esteriorità materiale de' diritti con la esteriorità morale; — 13. e di chi pone il diritto in una morale potestà d'operare. — 14. Anche le sanzioni naturali son sempre correlative a' doveri e a' diritti, perchè la sanzione del sentimento viene dall'ordine degli atti; — 15. e però la contentezza è sentimento del rispetto all'ordine morale; donde poi vengono le sanzioni positive. — 16. Conclusione.

1. L'ordine reale degli oggetti che fa conoscere a noi l'ordine de' nostri fini e diventa esempio all'arte del Bene, per l'esemplarità sua nell'intelletto diviene altresì legge di natura che dirige la volontà. Esaminiamo dunque che sia il Gius naturale. Ogni cosa gran-

dissima sorge da semplici principj, a guisa di figura che il pittore dipinge in ogni sua varietà entro pochi e principali delineamenti; e se gli astri del cielo e la terra sono sferici, e ogni globo si muove per linee quasi circolari, quanta poi è la diversità particolare di que' corpi e di que' moti o, più dappresso, la varia configurazione delle cose terrestri! e così, la legge di natura, stando semplicemente nell'intima costituzione del bene o nell'attinenza del bene oggettivo col bene soggettivo e co' mezzi che vi conducono, genera poi tutto quanto avvi di grande nel vivere umano e di più vario e di più armonioso; cioè dovere, diritto e sanzione loro, bontà interna, giustizia esterna, premj e pene, vita morale dell'uomo, vita civile delle nazioni. Da un lato il pregio degli oggetti, per esempio la nobiltà umana; il sentimento piacevole da un altro lato, per esempio la consolazione in beneficare gli uomini; l'utilità che congiunge i due termini, quasi angolo dove s'uniscono i due bracci del compasso; formano quell'esemplare che commisura ogni e qualunque atto umano, come l'edificatore in tutti quanti gli edifizj si serve del medesimo stromento. Ecco l'idea che dovrò determinare in questo capitolo.

2. Sappiamo ch'il bene morale si è *libero rispetto all' ordine de' fini;* e val quanto dire, all' ordine degli oggetti o delle cose. Or questa essenza del bene si trasmuta in legge, prendendo forma di precetto che si chiama *imperativo* e che suona così: ama o rispetta l'ordine de' fini. Perciò la legge, come altresì l'ordine di finalità, si manifesta chiaramente a noi

nell'ordine di natura. Così, conoscendo che la natura dell'uomo è socevole, e che la società umana non può costituirsi o durare senza famiglia, ecco tal natura socevole dell'uomo dar legge o regola o norma o precetto agli stabili connubj, all'autorità paternale, all'uguaglianza de' fratelli, alla validità de' testamenti. La legge, che noi apprendiamo nel conoscimento della natura e ch'è l'esemplarità per ogni atto umano e per ogni legge positiva dei civili consorzi, vien chiamata perciò *Legge naturale*. Questo vocabolo si usa in una più determinata significazione, che i Romani non gli dessero; perchè i Giureconsulti di Roma, seguendo in ciò gli Stoici, disser *Gius di natura* ciò che a tutti gli animali la natura insegna, dovecchè noi lo poniamo in ciò che la natura insegna per gli officj del vivere ordinato agli animali ragionevoli, che soli per la ragione loro conoscon l'ordine degli obbietti o la legge. Però anche si chiama *Legge razionale*. Così, popolarmente vien detto un vivere *snaturato*, *contro natura* e, altresì, *contro ragione*, il vivere de' malvagj; o tornare a natura, a legge di natura o a ragione, la resipiscenza; e, anzi, tanto val ragione, quanto diritto e dovere, dicendosi *gius* e *ragione* civile o naturale la totalità delle leggi d'un popolo e della natura. Chiamasi non meno con verità *Legge morale*, perchè risguarda la libera volontà e però gli abiti o costumi dell'uomo interni ed esterni. Ma oppongono certi *Tradizionalisti*, non è forse guastata da pugnanti appetiti la natura nostra? Si risponde, che la natura non l'intendiamo qui nel significato d'appetiti o inclinazioni particolari; ma invece per l'*ordine intero de' fini*,

manifesto nell'essere nostro e nell'attinenze sue con la ragione umana, ordine che non poteva corrompersi, perchè sostanziale. La quale verità, che s'afferma qui filosoficamente, viene confermata da' dogmi del Cristianesimo. E che cosa è pertanto la Legge naturale? Essa è l'*ordine di natura, manifestato alla volontà dalla ragione retta*. Che vuol dire, *retta?* Naturale, o non traviata da una riflessione appassionata e artificiosa.

3. Il *titolo* divino che porge a siffatta legge naturale del bene un'autorità assoluta, e che da Platone si chiamava il sole dell'anima e da Cicerone *mente divina*, consentendovi tutta la tradizione progressiva e perenne della Filosofia cristiana, lo vedremo; ma intanto dobbiamo indagare in che consiste l'esemplare *autorità* di essa legge. Parola più adatta non troverei a significarne l'autorità, dell'usata nel *Convito* dall'Alighieri, che profondamente chiamò *esigenza* ciò ch'alle potenze dell'animo e della natura *si conviene;* tantochè l'*esigenza*, in significato universale, val tutto ciò ch'ad ogni cosa s'addice per natura sua e che però noi dobbiamo riconoscere volontariamente. Così, per uso del comune linguaggio, *esigere* un diritto val chiedere alcuna cosa per giustizia. Nel pregio, adunque, degli enti si manifesta ciò che a loro *compete* dal riconoscimento della volontà o dal rispetto. Vi ha dall'una parte l'*esigenza morale del rispetto*, evvi per conseguenza dall'altra parte la *morale necessità del rispetto;* cioè là il diritto e qua il dovere. Perchè diciamo noi *esigenza morale del rispetto* il diritto? *Esigenza*, perch'è ciò che si conviene all'ordine degli oggetti o

de' fini, come il rispetto ch' *esige* da noi l'altrui proprietà; *morale*, perchè relativo a libero amore o riconoscimento; *rispetto*, perchè l'ordine degli oggetti o de' fini va riconosciuto. Talchè vi corrisponde il dovere, o la *morale necessità* del *rispetto stesso; morale necessità*, perchè viene imposta inviolabilmente dal diritto a' liberi voleri, non da forza esteriore, nè da intrinseco e necessario moto dell' anima nostra. Or quest' esigenza, questo diritto si fonda universalmente nell' ordine di natura o nel Gius naturale, che dicesi perciò, *Gius, Jus, iubere*, comando, comandare: ond' imperativo assoluto l' appellava il Kant, e nella sapienza degl' idiomi la legge dicesi diritto, come o *diritto naturale* o *diritto civile*, perchè regola e autorità de' diritti particolari, tanto de' naturali, quanto de' positivi, che la legge o di natura o dell'umane *potestà* esige vengano rispettati. E però all' esigenza del rispetto e alla necessità del rispetto segue la *sanzione*, cioè la conseguenza lieta o dolorosa (premio e pena), che rende inviolabile il diritto e il dovere.

4. Vediamo, adunque, gli effetti universali di questa legge onoranda. Rammentiamoci che il bene, per intima costituzione o correlazione sua, sta nell' amare il pregio degli *oggetti*, nel piacere o nel sentimento dell' animo che s' appaga di quelli e nell' utilità de' mezzi per conseguire gli oggetti amati e per compiacersene. Ora la legge naturale, quanto all' amore o riconoscimento pratico degli oggetti, produce l' interiorità de' diritti (o giustizia interna) e i doveri, e la virtù eroica, le quali cose formano la *bontà* od *onestà*

dell'animo in significato universale; quanto poi al sentimento piacevole, accompagnato dal giudizio di contentezza, produce la sanzione de' diritti e de' doveri e degli atti eroici o la *felicità* vera; e, quanto all'utilità de' mezzi esteriori, produce singolarmente la esteriore *giustizia*, dove si fonda il consorzio umano intero ed ogni società politica particolare. Bontà, felicità e giustizia, tali sono gli effetti del Gius di natura; e quindi esso *cagiona tutto l'ordine morale*. Dottrina che rifulge di evidenza maravigliosa; e noi, esaminandola più partitamente, vi ritroveremo la squadra dell'architetto che può usarla in edifizj tanto diversi e per tanta diversità di fini.

5. La legge naturale cagiona (dissi), quanto all'amore degli oggetti, l'interiorità de' diritti e i doveri e la virtù eroica. E di fatto, perchè mai l'uomo ha diritti e doveri, e ne mancano invece gli animali bruti? Perchè la conoscenza de' fini non può appartenere fuorchè agli animi forniti d'intelletto; e perciò l'uomo sortì ragione di fine in sè stesso, capace com'egli è di proporselo ne' suoi atti: onde s'arguisce, che adoperarlo quasi mezzo dell'altrui piacere sta contro natura, secondo la quale ogni uomo può e deve disporre i proprj atti ad un suo fine conosciuto e quindi è *persona*, nè deve servire a' fini altrui, come le cose non ragionevoli. Questa finalità interiore, dunque, non altro è ch'un'*esigenza di rispetto*, perchè altri non la offenda con la servitù; è un diritto, del quale mancano gli animali che non avendo ragion di fine e conoscimento di fine, non si fa torto a loro usandoli per no-

stra sola utilità o pe' fini umani. Però Cicerone scrisse: aver noi per natura quasi due persone, comune l'una perchè tutti siamo partecipi di ragione e della sua eccellenza, onde prevalghiamo a' bruti, e da cui procede ogni onestà e decoro, e ove si cerca la ragione d'ogni officio (*ex qua ratio inveniendi officii exquiritur*); l'altra poi che toccò ai singoli (*De Offic.*, I, 30). V'ha pertanto nell'uomo, per questo *valore* intimo di sua natura, il diritto cioè l'esigenza del rispetto e, per correlazione, avvi ancora nell'uomo stesso la necessità morale o il dovere di rispettare sì alta natura. Chi dentro sè non ama questi doveri, o non rispetta questi diritti, è *malvagio; buono* è, invece, *onesto* è, fornito di *bontà interiore* chi ama il dover suo e la giustizia o il riconoscimento de' diritti. La bontà poi si sublima in quel bene che vien detto eroico ed anche supererogatorio; come il soldato, che non solo per la patria sua offerisca prontamente al bisogno la vita, sì per vigore d'affetto e per grandezza di propositi affronta pericoli straordinarj. A ogni modo, e il bene *doveroso* e il *supererogatorio* si riferiscono al pregio degli obbietti e sono regolati dalla legge naturale. Ma che cosa produce la legge stessa, quanto al sentimento piacevole, accompagnato dal giudizio di contentezza? Si premetta che il Gius di natura, essendo una verità universale, lascia libero l'uomo nell'elezione de' particolari, purchè questi corrispondano sempre all'ordine de' fini umani; talchè i piaceri singoli, da sè considerati, hanno in quell'ordine *licitezza* od *onestà*, quantunque non doverosi; e solo è doveroso cercare l'appagamento dell'anima o la pace, qua-

lunque sia la scelta delle particolari soddisfazioni, giacchè l' appagamento dell' anima nostra è armonia, ordine o perfezione dell' uomo. E in questa serenità dell' animo consiste appunto la *sanzione della bontà interna*. Di fatto, nell' ordine di natura si contiene anco l' ordine del sentimento che deriva da' nostri atti; e però accade che ogni disordine morale di questi apporta turbamento e molestia; e che ogni ordine morale, quando pur sia sfavorito da casi esteriori, produce dentro di noi la contentezza o pace interna: onde Socrate diceva, com' attesta Senofonte ne' *Memorabili*, la legge naturale mostrarsi perciò divina (ossia venire da sapienza eterna), sempre avendo in sè stessa la propria sanzione. Finalmente, quanto all' utilità dei mezzi esteriori, la Legge di natura produce la giustizia esterna: che da un lato consiste nel diritto d' esercitare con atti esteriori qualunque nostro dovere, qualunque diritto interiore, qualunque bontà eroica, e di cercare ogni piacere lecito e d' ottenere la felicità; e consiste da un altro lato nel dovere di non violare mai l' esercizio di questa estrinseca manifestazione del diritto altrui, perchè offenderemmo il rispetto della natura umana.

6. Si chiariscano dunque, con evidente brevità, queste naturali e inseparabili correlazioni del *dovere*, del *diritto* e della *sanzione*. Si è disputato da' filosofi morali e dagli scrittori del diritto naturale, se preceda il dovere o il diritto; ma la disputa ha più d' apparenza, che di sostanza, come spesso accade; apparenza che si dilegua, se prendiamo a definir bene i termini della

cosa. Per *diritto* s'intende forse da noi la legge naturale o l'ordine degli oggetti, che impongono rispetto? Allora, considerata la legge nel suo titolo eterno, o nell'autorità sua *fontalmente* divina e assoluta (di che altrove dirò), per fermo ella è un *Gius non solamente obbiettivo, sì anche assoluto,* e che ha diritti senza doveri; mentrechè l'uomo, relativamente ad essa, soltanto ha doveri senza diritti. E come dire il contrario? Tutto quanto avvi di pregio nella natura umana e che perciò esige rispetto, procede da quella Cagione o si crea da quel diritto eterno; talchè assurdamente si direbbe che il diritto umano, com'effetto, fosse un diritto verso la cagione sua; o che il diritto assoluto, come cagione d'ogni diritto umano, fosse dovere verso l'effetto. L'assurdità di queste proposizioni non chiede altri commenti.

7. Ma invece, quanto agli uomini, ogni dovere ha per correlativo un diritto, e ogni diritto un dovere. Ogni dovere infatti, essendo necessità morale di rispetto, presuppone l'esigenza del rispetto stesso, e la esigenza è diritto; come l'angolo di riflessione importa l'angolo d'incidenza. Tal dottrina non venne ancora universalmente accettata, perchè alle obbiezioni, giuste se risguardiamo il quesito non pienamente, va risposto invece col mostrare i termini del quesito nella lor pienezza. Difatto, s'ebbe paura di concedere a' diritti un'esigenza orgogliosa ed esorbitante, massime rispetto a' doveri di beneficenza o di carità; bensì, l'esorbitanza non si toglie negando l'innegabile, ma procurando di stabilire meglio i confini del diritto e del dovere, come vedremo nelle parti speciali di que-

sto trattato. Che ad ogni diritto, com' esigenza di rispetto, cioè da riconoscersi praticamente, stia di fronte l'obbligo di rispettarlo, vanno in ciò unanimi i Moralisti; ma, viceversa, taluni non credono che ad ogni dovere, come a quelli verso di noi medesimi, corrisponda un diritto: mentrechè, di grazia, se avvi necessità morale al rispetto, cioè un dovere, bisogna pur vi sia un' esigenza, un titolo di amore doveroso, un diritto insomma. Questa corrispondenza universale non può desiderarsi più chiara, guardando la correlazione de' termini; ma vediamolo determinatamente.

8. I corpi senz'anima e gli animati bruti, che mancano di persona e son cosa, non posseggono diritti; resta perciò che, nell' ordine degli oggetti finiti, le nostre obbligazioni si ristringano a noi ed agli altri uomini. Or che doveri abbiamo noi verso noi stessi? Determinare ciò è materia d'altro luogo; ma intanto si può affermare, che i doveri tutti dell'uomo inverso di sè stesso si riducono al seguente universalissimo: *rispettare la propria dignità umana*, cioè riverire la natura d'uomo in noi, o riconoscere la propria personalità. E perchè mai rispettarla? Perchè avvi nella natura nostra d' uomo l' esigenza morale del rispetto. E ch' è mai tal'esigenza, fuorchè il diritto? L' obbiezione che l' uomo non può avere diritti verso sè stesso, muove da un' idea giusta, ma non bene applicata. L' idea giusta è, che il diritto e il dovere, essendo correlazione di termini opposti, non possono avere il medesimo soggetto, come il diritto d' una proprietà è in un cittadino, il dovere di respettarla è negli altri

cittadini. Ma questa idea s'applica male, perchè l'uomo, entro di sè, in virtù della coscienza o del ripensamento, è insieme soggetto ed oggetto, altrimenti non avrebbe nemmen doveri con sè stesso. Come natura umana, riconosciuta da lui nella sua coscienza, è oggetto; come volontà, che può amare o disamare i fini ordinati di questa sua nobile natura, è soggetto: là, nell'oggetto è il diritto che impone il debito morale; qua, nel soggetto che riverisce la sua natura, è il dovere. Però, comunemente si dice, rispettare od onorare sè stessi; e in ciò risplende la dignità della vita, e chi operi male *contraddice alla natura sua*, benchè secondi un appetito.

9. Quanto alle relazioni che ciascun' uomo ha con gli altri uomini, chi tien dietro a'perfezionamenti della scienza morale e giuridica s'accorge dell'affaticarsi egregio di molti valentuomini a determinare il divario tra diritto e dovere. La scuola del Puffendorf e del Grozio procurò di definire tal divario, distinguendo i doveri negativi: *non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te*; da' doveri positivi: *fa' altrui ciò che a te vorresti fatto;* e stabilì che a' negativi corrisponde un diritto, come *non uccidere*, perchè ci appartiene il diritto alla vita, e li chiamò doveri *giuridici;* ma i positivi (aggiunse) non corrispondono a un diritto, come *fa' elemosina,* perchè il diritto dell'elemosina non appartiene al povero, e li chiamò doveri *etici.* Or se v'abbia tal diritto, si vedrà poi; ma intanto è chiaro che i doveri *giuridici* non debbono chiamarsi solamente negativi, giacchè (per esempio) il do-

vere ne' padri di nutricare i figliuoli sia positivo, eppur giuridico, stando non solamente in astenersi da fare ingiuria, sì nel fare tal benefizio alla figliuolanza. Nè suffraga opporre che, non facendo, si fa danno, e quindi si converte nel precetto: *non fare agli altri,* ec., perchè in tal significato tutti i doveri positivi si ridurrebbero a negativi; per esempio, il *fa' elemosina* si può esprimer così: non fare danno altrui, negando elemosina, cioè non fare agli altri ciò che a te non vorresti si facesse.

10. Ma non deve credersi che uomini tanto valorosi non movessero in queste opinioni loro da una qualche verità, traendone conseguenze troppo estese. È verissimo che i doveri positivi o di beneficenza mancano di perfetta determinazione: così abbiam debito di far' elemosina, ma ne' confini del bisogno altrui e della possibilità nostra; e or vedesi quanto a definire preciso i limiti del bisogno e della possibilità sia difficile cosa; e quindi al benefizio riman larghezza libera di più o di meno, nè il bisognoso può affermare determinatamente che ha un diritto verso di te, ora ed a tanto; nè quindi sperimentare nel foro esterno (cioè legalmente) la sua esigenza. E nondimeno chi potrà impugnare un diritto indeterminato, cioè l'esigenza morale al rispetto della natura umana, che non deve oltraggiarsi con la durezza di non recarle aiuto potendo; e segno di ciò è, che nessuno può vietare all' indigente non colpevole il *diritto* di domandare soccorso. Come i Giureconsulti Romani distinguevano sapientemente diritti perfetti e non perfetti, distinguiamo noi così

diritto *determinato* e *non determinato;* giacchè tal diritto è perfetto sempre in sè, ma indeterminato nella materia.

11. Perciò, badando solamente alla determinazione che ogni diritto ha in sè stesso, senz'avvertire l'indeterminazione quanto alla sua materia, certi Moralisti e Giureconsulti di gran fama (e n' erano degni) presero la *coazione* o costringimento esteriore a criterio per distinguere i doveri che corrispondono a' diritti, da' doveri puramente morali o che non hanno un diritto corrispondente; dicendo, che non può concepirsi diritto alcuno, se non possiamo costringere altrui a osservarlo e a risarcire i danni della violazione, o a scontarne la pena. Ma poichè il costringimento non può considerarsi causa efficiente del diritto, e n'è piuttosto la conseguenza, s'arguisce ancora essere assurdo negar la causa ogni volta che, per varietà di materia ov' essa operi, non produca ogni suo effetto contingente. Necessario effetto dei diritti è produrre dentro di noi e in altrui la necessità *morale* del rispetto; ma potersi o no costringere altri, ciò dipende dalla materia varia de' diritti ed è contingente o non necessario, e può fallire. Spesso non si dà coazione (per esempio) a difesa de'diritti matrimoniali, quantunque *moralmente* determinati, appunto perchè la materia o non può sempre determinarsi *legalmente*, o si farebbe peggio. E così non si dà coazione a' diritti di beneficenza, perchè non determinabili caso per caso, nè la legge può stabilirne i confini; e sappiamo quanto la *tassa de' poveri* nocesse all' Inghilterra.

12. Sempre pel giusto desiderio di porre un divario fra' diritti e i doveri, affinchè lo Stato non usurpasse le ragioni della coscienza, dissero altri; al diritto appartenere l'esteriorità, e al dovere l'interiorità. In che significato? In questo, che il dovere, sol come dovere, si compisce dall'uomo che ha il dovere, senz'altrui opera; ma il diritto esige dagli altri uomini l'attuale riconoscimento suo, cioè ch' essi non gli rechino ingiuria. Tale significato è vero; ma l'applicazione va tropp'oltre, perchè l'esteriorità può essere più *morale* che *materiale;* anzi la materiale si genera dalla morale. Certo, l'esteriorità è attuale relazione fra il diritto d'un uomo e il dovere negli altri uomini di rispettarlo; ma tale rispetto si compisce o si trasgredisce massimamente nell'interno degli animi; perchè non s'offende già soltanto nè principalmente con atti materiali esteriori, sì con l'interiore odio e co'giudizj temerarj e, dunque, col pensiero non retto e col non retto amore; da cui emanano in progresso gli atti esterni, la calunnia, lo scandalo, e ogni delitto.

13. Finalmente per la difficoltà di comprendere con la riflessione l'universalità del diritto, ch'è sempre correlativo al dovere, o per l'ottimo intento di non esagerare i diritti di beneficenza, taluno, come l'illustre Rosmini, disse che il diritto è *potestà d'operare, conforme a moralità*. Or come, anche i doveri e segnatamente i positivi, non sono anch'essi una potestà morale, consistendo nel far bene altrui, potendo e sapendo? Tal definizione non s'appropria dunque soltanto a'diritti, sì abbraccia non meno i doveri. Nè gio-

verebbe dire, che il vocabolo *potestà* d'operare, indica che si può liberamente o esercitare i diritti o non esercitarli, mentrechè il dovere non può non adempiersi; non gioverebbe, dico, giacchè l'esercizio di certi diritti è necessario, è doveroso anch' esso, come fra' diritti non alienabili la ricerca del vero, la scelta del proprio stato, e via discorrendo. Inoltre vi ha un diritto che non consiste in una potestà d'atti, ma n'è il fondamento, cioè l'esistenza o la vita; e quindi l'omicidio è un delitto, e anche l'infanticidio nelle viscere materne. Poi, ogni diritto è in atto internamente, quand'anche non si palesi con opera esterna: per esempio, ne' bambini si riconoscono i diritti d'ogni maniera, non già perchè il diritto sia in loro *potenzialmente* (com' affermano alcuni), ma perchè il bambino ha la natura umana in *atto*, e quindi possiede in atto i suoi pregj o l'esigenza naturale del rispetto, benchè il fanciullo non n'abbia esplicita consapevolezza. Talchè si conclude sola universale la definizione del diritto com'*esigenza morale del rispetto*, e sola universale poi la definizione del dovere o *necessità morale del rispetto;* e che l'esigenza e la necessità morale si coordinano inseparabilmente fra loro, nè può stare diritto senza dovere o nè dovere senza diritto.

14. E correlativa è la sanzione loro. Dissi altra volta, che a trasformare in cosa buona o in bene vero il sentimento piacevole, sì spirituale, sì corporeo, bisogna un giudizio dell'animo che se ne affermi soddisfatto; ed ecco il perchè i dolori pur'anco, se virilmente sopportati o ad alto fine rivolti, non tolgano la

pace interna; e il Cristianesimo e la Filosofia cristiana e l'osservazione de' fatti confermano e compiscono quel che di vero in tal parte s'insegnava dagli stoici antichi. Ma, pongasi mente; i piaceri, un per uno considerati, non abbracciano la capacità dell'animo; così, può mangiarsi un cibo dilettoso, ma l'animo tenere rivolto ad altri pensieri, e in quel tempo medesimo si può avere piacevoli fantasie, e sentir desiderio di beni non posseduti. Finchè que' piaceri son fra loro disgiunti, l'animo non si raccoglie nell'unità sua tutto ad essi. Quando mai accade ciò? Quando nel ritornare la mente su' molteplici e varj sentimenti e sulle lor cagioni, s'accorge di star bene in loro e li comprende nella sua coscienza con un sentimento unico e sereno d'appagamento e d'armonia, o di pace, affermando entro di sè: ho *contentezza*. Così ancora, un popolo può avere gran copia di beni, eppure non esserne pago; e pago è non quando giaccia inoperoso, nè quando gli manchi desiderio di miglioramenti, sì giudichi buono il suo vivere civile, raccogliendo nel suo pensiero le cagioni di sua prosperità e sentasi soddisfatto. E che voglio io dire? Questo, che felicità, dunque, sebbene imperfetta, sebbene unita spesso a strazj d'animo e di corpo, pure, quanto mai può esservi, ella è in ciascuno di noi e nel popolo, allorchè, pochi piaceri o molti che abbiamo, privatamente o pubblicamente, affermiamo entro noi stessi d'esserne contenti. Tal contentezza o felicità è perfezione di giocondità o di piacere: perfezione, giacchè non consiste in godimenti *particolari*, ma in una *comprensione* dell'animo; comprensione, perchè l'uomo afferma d'es-

ser contento nell' intima unità sua. Infatti, se diciamo: tal sapore di cibo e di bevanda è grato, tal tepore di stufa è piacevole, tal pensiero e tale immaginazione son dilettose, ciò esprime singoli diletti; ma se diciamo *io* son contento, quell' *io* esprime tutto l' uomo, anzichè l' una o l' altra dilettazione. Questo sentimento dell' anima che comprende sè in un giudizio d' appagamento, come può egli conseguirsi? Comprensione val quanto ridurre la moltiplicità de' pensieri e de' sentimenti nell' *unità* d' un sentimento e d' un giudizio, ed è la felicità. Per fermo, ciò non potrebbe mai effettuarsi, se disordinate ne' loro atti o inoperose le facoltà dell' uomo, disordinate quanto a sè stesso e quanto agli altri uomini, perchè il disordine separa, disgrega, disgiunge, anzichè unire.

15. Ma l' ordine poi da qual principio si origina esso dentro l' uomo e nel consorzio civile? Certo, dal rispetto alla Legge morale, che indirizza l' animo nostro all' ordine de' fini; e quindi, nel compimento dei doveri, nel retto esercizio de' diritti proprj, nell' osservanza de' diritti altrui, nella licitezza del godimento, l' animo ha consapevolezza dell' ordin suo: e tale consapevolezza, perchè comprensiva, è felicità; e stato contrario, pur fra' diletti, è infelicità. Sicchè, davvero, felicità è *sentimento dell' ordine* o *del rispetto;* infelicità è *sentimento del disordine* o *del dispregio.* Quale rispetto? All' ordine morale. Qual dispregio? Dell' ordine morale. Però ivi sta la sanzione del Gius di natura, che premia l' ordine interno, avvalorando l'uomo ne' dolori e appagandolo ne' diletti; mentre castiga l' inope-

rosità col tedio, e l'intemperanze degli appetiti sensuali e dell'orgoglio con affannosa insaziabilità. La legge naturale perciò, che fa derivare dall'ordine degli atti morali l'ordine del sentimento, implica ogni maniera necessaria di *sanzioni* positive, affinchè il diritto e il dovere non patiscano ingiuria; e indi la *coazione* o costringimento esteriore, indi appunto la difesa privata e pubblica, e indi premj e pene come conseguenza lieta o dolorosa, imputabile all' uomo che, ponendo la causa, cioè l'ordine o il disordine degli atti, pone anco gli effetti, cioè l'ordine o il disordine de' sentimenti suoi, o il compiacimento e il dolore meritati e necessarj. Ma basti averlo accennato, chè definire i limiti delle sanzioni positive va serbato a quando si tratterà particolarmente questa materia.

16. Si conclude, che l'ordine delle cose naturali o de' fini umani è legge di natura, e che questa impone rispetto; talchè, come necessità morale di rispetto è ogni dovere, così esigenza morale di rispetto è ogni diritto, e contentezza di rispetto è la sanzione o felicità; perchè la legge stessa è regola, dirittura, diritto che, risplendendo nella verità degli oggetti, produce la bontà interna de' doveri, de' diritti e della virtù eroica o supererogatoria; risplendendo nel sentimento, cagiona la licitezza de' piaceri e l'ordin loro, ch'è felicità e sanzione non manchevole; risplendendo ne' mezzi esterni a conseguire quant'è buono e lecito, ne deriva la giustizia esteriore o la relazione giuridica degli umani consorzj. E come agli occhi del giovane, ch'entro sè rifulge di sanità e di letizia, par che il

buio stesso invernale si faccia lieto e luminoso, perch' esso lo irradia dall' animo proprio, così le miserie della vita rifulgono di serenità nel raggio d' una coscienza dignitosa e netta; e come all' età cadente non brillano giulivi neppure i soli di primavera, perchè gli adombra il cuore mesto, così nel disordine d' interiori turbolenze s' intenebra ogni conforto.

—

CAPITOLO VI.

Osservazione interiore della natura umana.

SOMMARIO.

1. Veduto come la natura umana, insignita della ragion di fine in sè stessa o di personalità, e contemplata nell' ordine de' suoi oggetti o de' fini che devono amarsi (ordine di fini amato è il bene), ci porga l' esemplare per l' arte buona che osserva la natura e, osservando, la imita e, imitando, inventa i perfezionamenti dell' ordin morale, passerò ad esaminare più particolarmente che cosa sia nell' arte, a fin di bene, l' accurata osservazione della natura stessa, l' imitazione di

questa e l'inventiva perfezionatrice. Prima parlerò della osservazione, perchè non si può imitare le leggi naturali, che non siano preconosciute; nè senza tale conoscenza e imitamento può progredire arte alcuna. Or io dico che dentro noi succede qualcosa di molto simile a' tribunali; perchè in questi v'è il fatto da giudicarsi, v'è la legge, a cui paragonare il fatto, v'è il giudice che, paragonato alla legge il fatto medesimo, ne dà giudizio: similmente, dentro noi sta presente il fatto che venne operato da noi, o che ci proponiamo d'operare, o che stiam' operando; evvi la natura umana, che nell'ordine razionale de' suoi fini ci mostra la legge; poi v'ha il giudice, o la ragione che osserva la natura nostra e gli atti della volontà e, confrontando, li giudica buoni o no, giusti o no, diretti alla felicità o contrarj. E il tribunale, dove s'accoglie tutto ciò, sogliam dirlo *coscienza morale*, ch'è il *giudizio sull'ordine morale delle nostre azioni;* tantochè vi s'acchiude la consapevolezza *dell'azioni nostre, il ripensamento della legge o de' nostri fini naturali, e il giudizio che indi rechiamo.*

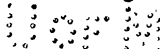
2. La ragione pertanto è il giudice, ma ell'è perciò anche osservatrice de' fatti che devono giudicarsi, osservatrice della natura, secondo cui è da giudicarli. E badisi esser ciò sì vero, che quest'abito considerativo abbisogna non solo per ogni arte scientificamente acquisita, ma per ogni arte popolare altresì; e non solo per l'arte del Bene, ma per l'arti tutte. Il perfezionamento della Fisica e l'applicazione delle Matematiche al moto de' corpi recarono arti e industrie dotte, che oggi fanno

il progresso e la gloria de' nostri tempi; ma bisognò che i Fisici, prima di passare a queste applicazioni tanto feconde, osservassero i fatti della natura corporea e le sue leggi; sicchè molti strumenti che vengono adoperati dal Naturalista, servono a lui per invigorire i sensi all' osservazione, come il telescopio e il microscopio, come il termometro e il barometro, e come il cornetto d'ascoltazione. Indi procedevano scoperte utili, all' arte nautica per esempio, od all' agricoltura. E tuttavia il popolo aveva già osservato le costellazioni e la varietà de' tempi per correre i mari e per coltivare i campi. Ond' avvenne, che alle costellazjoni stesse si dessero nomi popolari, e che questi si prendessero da' mestieri, dagli affetti, dalle credenze del popolo; come, l'Orsa Maggiore si chiama il *gran carro;* Boote, il *bifolco;* nel cinto d'Orione si vide il *rastrello*, e i *segatori*, o i *tre re*, o i *tre mercanti*, ed anche il *bastone di Giacobbe;* il Cigno è divenuto *Croce;* Pegaso, *gran croce;* il Gruppo delle Pleiadi, *chioccia;* la Via Lattea, *via della Madonna* ed anche di *San Giacomo;* e altri e altri (Prefazione del PARAZZI al *Viaggio nella Luna del* LITTROW, Milano 1872). Così, nella *Raccolta di proverbi toscani*, fatta dal Giusti, troviamo non pochi proverbj che risguardano l' *Agricoltura*, l' *Economia rurale*, *mestieri* e *professioni diverse*, la *Meteorologia*, le *stagioni* e i *tempi dell' anno;* e chiunque ha pratica di campagnuoli, sente que' proverbj medesimi, via via, e molti più, i quali derivarono da lunga esperienza, e perciò da un' abitudine osservativa; nè le stupende *Georgiche* di Virgilio, e la bella *Coltivazione* dell' Alamanni, o l'*Api* del Rucellai e, più là, i

libri *De re rustica* di Catone il Vecchio e, in generale, ogni trattato di tal materia, prendono d'altronde i primi fondamenti loro che dall' osservazioni e da' dettami dell' agricoltore.

3. Succede lo stesso nell' arte del Bene, o di ciò ch' è buono e giusto e piacevole; chè anzi la massima parte de' proverbj e de' modi proverbiali risguarda (fatto da considerarsi) quest' argomento, e in poche parole vi si contengono molte verità, le quali presuppongono riflessione arguta e profonda, ricche com' elle sono d' esperienza. Noi sentiamo dire, per esempio: *al vero corrisponde ogni cosa;* cioè, nel vero ch' è ordine, armonizzano pensieri, parole, fatti. Poi, chi è bugiardo, è *ladro;* cioè l' abito a contraddire la verità in parole, conduce a contraddirla ne' fatti, o n' è anche l' effetto. Ecco due verità universali, che risguardan l' ordine morale in sè stesso. Quanto alla giustizia verso gli altri, si dice: *chi vuole che il suo conto gli torni, faccia prima quello del compagno;* cioè non può esservi utilità particolare senz' utilità comune, e se ognuno tiri l' acqua al suo mulino, tutti rimangono senz' acqua che, dispersa, non macina più. E dall' abito interiore dell' onestà vien la giustizia esteriore; ond' abbiamo i proverbj: *chi mal fa, mal pensa;* e poi, *bisogna parlare col cuore in mano* (precetto fondamentale anco all' arte del dire); e poi quest' altra sentenza più stupenda: *chi sta bene con sè, sta bene con tutti;* dove il *con sè* significa mirabilmente la consapevolezza dell'ordine interno, che rende l'uomo concorde con sè stesso e indi lo fa concorde con gli

altri uomini. Vogliamo noi sentire le sanzioni della legge naturale? Abbiamo su ciò molti dettami, ma sceglierò questi: *La povertà castiga il ghiotto; la penitenza tien dietro al peccato;* e più altamente, *la coscienza è come il solletico;* quel solletico cioè, ch'è sì fino e che pure, si voglia o no, agita convulsamente le membra.

4. Vi ha, dunque, una comune osservazione interiore della natura umana e che ad ogni uomo buono è necessaria. Qualche positivista opina bensì che la coscienza non deve chiamarsi tribunale o fôro interno, ma un accozzo di fenomeni, senza relazione con gli oggetti, un'ingannevole apparenza; e, per provar ciò, dicono anche talora cose fini e vere, ma non confacenti al proposito loro. Essi parlano di tutte le preoccupazioni che comunemente si dicono pregiudizj, ossia giudizj anticipati; e gli anticipa o un'accidentale o un'abituale disposizione dell'animo che non lascia giudicare altrimenti, e chi giudica secondo essi, crede giudicare secondo verità. Parlano d'una coscienza che viene formandosi per moltitudine di fatti, non dipendenti da volontà dell'individuo umano, e che risultano da particolare indole di ciascuno, dalla compagnia degli uomini, dalla educazione ricevuta, dallo stato di civiltà, da una quasi eredità che si riceve nella generazione nostra, e che si compone di sentimenti e di giudizj anticipatamente avvolti nel nostro pensiero per la discendenza da' genitori non solo, ma sì dagli avi e da' bisavi, e da' più lontani nostri parenti, e dove anche han parte non poca gl'influssi del clima e degli

alimenti e d'ogni altra causa esteriore. Or che in tutta questa dottrina ci sia del vero, chi potrà dubitarne? Indi appunto la parola comunissima di *preoccupazione*, quasi di cosa che occupi l'affetto, prima che giudichiamo con esame diritto; cosa che rende appassionato il nostro giudicare di noi stessi e degli altri: e però *ab antico* la coscienza vera si distinse dall'erronea, e dal dubbio. Ma può egli esservi (domando) una coscienza vera, ossia una verace osservazione della natura interna e de' fatti, e perciò un giudizio retto? Qui giace la questione; a cui noterò intanto che i contradittorj stessi devon rispondere affermativamente, giacchè non si saprebbe con tanta finezza indagare le cagioni d' inganno per la coscienza nostra, se costoro non avessero in mente lo stato contrario, cioè una coscienza non ingannata.

5. Può essa la ragione, o il giudice interno, aver chiaro dinanzi a sè l' oggetto da osservarsi ch' è la natura dell' uomo e de' suoi fini, e, nell' ordine di natura, la legge naturale? Un fatto segnalatissimo i contradittorj non lo avvertono, pur facilissimo a notarsi, chè appartiene del pari alla Filosofia ed al senso comune. Poniamoci mente: quando le verità morali vengono allegate in forma universale, gli uomini le consentono; quando invece le guardiamo ne' fatti particolari, allora gli appassionati o mal' educati o non retti le negano talvolta pensatamente, ma il più delle volte non ci drizzano il pensiero. Tal fatto è, lo ripeto, importantissimo ad avvertirsi, perchè dimostra senz'ombra di dubbio, che noi siamo capaci di regole *universali*,

esenti perciò da *particolari* disposizioni e alterazioni, e che noi spesso abbiamo consapevolezza dell'alterarle con malizia; sicchè, dunque, non tutto è apparenza vana entro di noi, ma ci apparisce davvero l'*ordine costante* della natura e de' suoi obbietti. Per esempio, si domandi universalmente: può egli un uomo uccidere un altro uomo, salvochè per difesa privata e pubblica? Chiunque, non imbestialito, risponde che no. Ma quando poi veniamo alla questione particolare del duello, che certo non provvede a nessuna difesa o dell' onore o d' altro diritto, ma solo dipende per l' esito suo da cause non razionali, allora taluni o non ammettono più la detta verità, o l'ammettono con restrizione, o anche ridono di chi con quella vuol destare in loro un rimorso, ch' essi chiameranno scrupolo ed ascetismo. Si domandi poi generalmente: può egli adoperarsi qualunque senso e organo del corpo fuor dell' ordine connaturale alla vita privata e consociata? Ognuno, che non si vanti un animale, risponderà no. Ma se poi si scende a' fatti particolari, quante mai scuse a piaceri tanto vili, spesso sì crudeli pei loro effetti, onde le generazioni vengon corrotte, o molti son gettati nel mondo senz'una famiglia, e molti trascinano vita malaticcia, sonnacchiosa e breve. Potrei moltiplicare gli esempj. Ma e che significano i due recati qui sopra? Manifestamente, che tutti (volendo) riconosciamo la comune inviolabilità dell' essere umano, e riconosciamo l' inviolabilità de' suoi fini. Dunque la natura può essere osservata e riconosciuta.

6. Oltre l' obbietto ch' è ordine di natura o legge,

può essa la ragione o il giudice osservare accuratamente i fatti particolari nel tribunale interno e metterli a giusto paragone con l'ordine de' fini? La risposta séguita da quanto abbiamo premesso. Conosciuta la natura, come crederemmo impossibile di confrontare con essa le nostre azioni? Tanto varrebbe dire, che ne' tribunali civili un giudice, perito nelle leggi del suo paese, non abbia inoltre la possibilità di paragonare a queste i fatti de' cittadini, per vedere la conformità loro o difformità. Si parla d'una coscienza ingannevole! Ma intanto vi hanno atti, che ogni uomo bastantemente civile o educato non ignora mai essere buoni o cattivi, quantunque nè i buoni faccia, nè i cattivi ometta: come soccorrere i bisognosi, o invece arricchire a danno altrui, provvedere all'altrui fama, o invece calunniare, serbar fede alla patria ed agli amici, o invece commettere tradimento, porre concordia o farsi seminatore di scandali e di risse, salvare la vita degli uomini, o commettere omicidj. Qual coscienza s'inganna mai su queste azioni? Ve n'ha bensì altre, la cui natura o buona o rea dipende dalle intenzioni segrete; come, se a scoprire un malvagio ci moviamo per odio, è male, se per benefizio nostro e altrui, è bene: intorno a' quali fatti la coscienza rimane dubbia non di rado, per l'involuta moltiplicità e sottigliezza de' motivi che s'uniscono in una deliberazione nostra; ma ciò non toglie, nè la chiarezza de' fatti essenzialmente buoni o cattivi, e che sono i più, nè la diligenza dell' esaminare noi stessi, la quale, divenendo abito, rende via via più raro il caso d'incertezza sull'occulte intenzioni.

7. Or ecco dunque nel tribunale interno la natura degli obbietti o legge, e la natura de' fatti. Quale perciò sarà la necessaria osservazione, perchè il giudice o la ragione nostra definisca il suo giudizio sui fatti da operare, od operati, o che si operano di presente? Noi sappiamo l'antico aforismo d'un sapiente greco, che diceva: *Vivi per modo che il tuo vivere sia un prepararti alla morte.* Le quali parole, che sono un tesoro di sapienza, posson prendersi nel significato, che la vita dee prepararci alla morte, preparando l'immortalità, e sarebbe significato bellissimo; ma dobbiamo anche prenderle in un significato più concreto ch'è il seguente. Si capisce da tutti e specialmente da chiunque sia stato in pericolo di vita, o da chi abbia vegliato al capezzale de' moribondi, come in punto di morte le passioni facciano tregua, e che la ragione perciò giudica più rettamente allora il nostro vivere passato; stando innanzi ad essa dall'una parte l'ordine dei nostri fini, e dall'altra i liberi nostri atti, senza il frastuono e l'ingombro di presenti appetiti, che tentino vincer la mano alla volontà ed offuscare gli occhi all'intelletto. Badisi, che non parlo qui dei superstiziosamente impauriti, ma degli uomini onesti e religiosi che negli ultimi momenti serbano la dignità umana. Or' adunque, il *detto* di quell'antico significa: Vivi osservando e giudicando i tuoi atti spassionatamente, con l'ordine di natura dall'un lato, e con le tue azioni dall'altro, senza che appetiti disordinati sopraffacciano la ragione tua, ma in quel modo che osservano sè stessi e giudicano sè i moribondi. Tale il fulgido esemplare del giudice interno: l'ordine razio-

nale meditato, e a cui obbediscano tutte le potenze dell' uomo.

8. E tal' è il costrutto che si ricava dall' osservazione interna per fine di moralità. Mentre gli affetti si muovono dentro di noi, non si richiede già che ogni affetto cessi; chè sarebbe contro natura, e anzi bisogna spesso rinvigorire certi affetti svigoriti; ma vuolsi che la ragione li giudichi con una sublime indipendenza, quasi un che non appartenente a noi stessi, come ne' tribunali giudica il magistrato uomini che da esso si distinguono. Com' è possibile ciò? Avvi un fatto singolarissimo, benchè comune: se noi giudichiamo l' altrui operare, siamo, purchè non disposti a malevolenza o ad eccesso di benevolenza, ragionevoli facilmente, chiamando bene il bene, male il male; e ciò dimostra la non ingannata nè ingannatrice coscienza. Ma se invece giudichiamo di noi stessi, allora noi chiamiamo talvolta male il bene, o viceversa. E perchè tal divario? Questo accade perchè vogliamo condiscendere a' nostri desiderj; e come i Peripatetici, a negare i satelliti di Giove, perfidiavano condiscendendo all' affetto d' inveterate opinioni, quantunque vi fosse il canocchiale da sincerarsi; così noi abbiam dentro l' esemplarità della natura che, servendoci a stimare giusto gli altrui fatti, può anche meglio servire a stimar giusto i nostri, purchè badiamo all' ordin di ragione che impera e purchè ogni altra facoltà obbedisca. Ogni malizia interiore, ogni ingiustizia esteriore, nascono da invertire quell' ordine; sicchè la ragione soggiace alla superbia od a' sensi, e facciamo servir gli uomini

al nostro talento. Poche sere fa mi trafiggevan l'animo i lamenti di Lucia nell'opera del Donizetti, quand' essa esclama: *Vittima fui d' un crudel fratello;* e dissi entro di me: questa è l' immagine d' oppressioni senza numero sopra la terra.

9. Perciò, dalle accuratissime ricerche intorno agli inganni della coscienza ed agli errori popolari non dovrebbe trarsi la conclusione, che bisogna disperare della coscienza umana, sì dobbiamo ingegnarci a dissipare gli errori nostri e altrui, affinchè noi tutti ci abituiamo di guardare con imparzialità la legge naturale nell' animo nostro e giudicarci. Quest' effetto va cercato; ma se invece gl' indagatori sottili, anzichè mostrare con più chiarezza ciò che sta od accade nell' animo umano, ce ne turbano vie più la notizia, per fermo, non illuminatori li chiameremo, sì abbuiatori. La utilità che abbiam ragione di chiedere alla dottrina morale si è, ch' essa operi dentro di noi ciò che gli ufficiali nelle pubbliche udienze del tribunale, quando impongono silenzio alla turba e aprono scuricini o alzano tende, acciocchè i magistrati sentano meglio la parola del reo, e per la luce più chiara gli veggan meglio in viso i segni del vero; ma se invece, al termine d' un discorso e della lettura d' un libro noi ci sentiamo confusi e turbati, l' autore può assomigliarsi piuttosto a quegli strepiti ed a quelle oscurità, che impediscono d' ascoltare o di vedere.

10. La coscienza retta diviene pubblica naturalmente, quando i più fra i cittadini han l' abito di giu-

dicare con verità l'ordine morale dell'azioni loro, in particolar modo per ciò che risguarda i doveri e i diritti e l'onesta felicità del consorzio politico. Talchè la coscienza pubblica dobbiamo reputarla non sana o languida molto, allorchè i giudizj popolari continuamente si voltano da tutte le parti; e, di fatto, quantunque l'opportunità delle applicazioni sia variabile, i principj morali rimangono intatti, talchè se ogni cosa è mutabile ne'giudizj d'un popolo, nulla resta in lui o poco di retta coscienza. Sappiamo che, durante le guerre civili fra Ottaviano e Antonio, un vile uomo ammaestrò due pappagalli, l'uno de'quali doveva salutare Ottaviano vincitore, l'altro poi Antonio, a seconda de'casi; e quando il primo ebbe vittoria e, trionfando, entrò in Roma, il pappagallo partigiano gli fu menato incontro e gli gridò: Salve, Augusto imperatore, vittorioso. L'altro animale, partigiano del vinto, restò a casa. Or quando la voce d'un popolo e l'opinione sua può assomigliarsi a'due pappagalli antichi e dire, senza coscienza, due cose, cento cose opposte, da un giorno all'altro, certamente il giudizio della ragione non v'è, ma solo la passione turbolenta o il capriccio; val'a dire, l'animo de'più non guarda entro di sè alla nobile natura dell'uomo, bensì soggiace a mutabili apparenze o a timori ed a speranze non ragionevoli. Or che, viceversa, il popolo ancora sia capace d'interiore raccoglimento e di giudizj onesti, se altri argomenti non avessimo, basterebbero i suoi proverbj, come i citati da me in principio.

11. Inoltre, l'osservazione della natura interna

e de' suoi fini abbisogna per le relazioni giuridiche della società civile; ossia, non solo per l'arte del Bene privato, sì anche del bene pubblico; giacchè tutt' i fatti umani esteriori l'uomo stesso li fa, e però essi ne sono l'immagine, che non può conoscersi appieno, se non conosciamo l'originale: come appunto il Vico studiava sapientemente le leggi della storia nell' intime leggi dello spirito umano, paragonate con gli avvenimenti esteriori. Se nel cominciare questo capitolo io rassomigliava il tribunale interno a' tribunali esterni, ora bisogna soggiungere, che gli esterni e il giudizio che si pronunzia da quelli, non sarebbero al mondo, se la coscienza non n'avesse contenuto il modello in sè stessa, ove ci ha una legge, un fatto che si giudica e un giudice che sentenzia. Dico, adunque, che gl' istituti politici e la legislazione richiedono l'osservazione interna. Per esempio, quanto agl' istituti politici, sappiamo la necessità di dare a' popoli un tale ordinamento di Stati, che convengano alle loro tradizioni, e alla lor qualità d'incivilimento, e alle tendenze loro intellettuali e morali. Crederemmo, a prima giunta, che questo discernimento si ricavasse solo da studj storici e da meditazione de'fatti contemporanei; nè, per fermo, e gli uni e l'altra vi tengon piccola parte; ma parte inutile, se scompagnata dall'abito della riflessione interna, come utilissima e sostanzialissima, se accompagnata. E per fermo, allorchè siamo avvezzi a considerare ogni cosa in modo esteriore, senza mai riconoscere le interne cause de' fatti umani, prendiamo uso a giudicare, direi così, meccanicamente le pubbliche istituzioni, quasi congegno di macchine da offi-

cine. Però, a' tempi del sensismo francese, imitarono soverchiamente i nostri vicini la costituzione inglese, dicendo: ivi è quest'ordine di reggimento e ivi è il tal' effetto, sicchè avremo l'effetto stesso, se avremo lo stesso reggimento; nè badarono alla diversità della francese uguaglianza e dell'inglese aristocrazia ereditaria, nè al divario fra la storia e i costumi e l'indole delle due nazioni. Bisognava dire: libero reggimento è necessario ad un popolo, che sente la dignità sua, ma dacchè noi siamo quello che siamo, qual forma di libertà può convenire a noi?

12. Per la legislazione civile che determina lo stato giuridico delle persone, delle cose e delle azioni nel diritto privato, può egli aver luogo l'osservazione della natura umana? Certo le origini del diritto germogliano dalle consuetudini; ma poichè le consuetudini vengon'elle stesse dalla natura dell'uomo, ecco necessità di riflettere a questa per trasformare in leggi eque le consuetudini popolari e per dare alla Giurisprudenza gli svolgimenti opportuni. Per esempio, trattandosi delle cose, a distinguere il mero possesso dalla proprietà o dal dominio, quant'occorre mai ben definire l'intenzione o l'animo di possedere o d'appropiarsi la cosa! E, trattandosi delle persone, soccorse i Giureconsulti Romani un miglior concetto della natura umana per mitigare gli effetti della servitù o per migliorare la condizione giuridica della donna, quantunque i costumi più e più corrotti rendessero per la più parte inefficaci le provvidenze dei legislatori. Ma, e noi non dobbiamo forse determinare l'attinenze del-

l'autorità paterna e maritale, o i diritti della moglie o della madre o della vedova, cercando di chiarire i limiti di quelli con la notizia delle attinenze naturali e delle diverse inclinazioni ne' due sessi? Nè altrimenti dovremmo dire quanto alle azioni, che vennero coordinate a far valere giuridicamente i nostri diritti, onde il perfezionamento di esse sta in ridurle più e più alla misura del bisogno, troncando dalla loro essenza ogni fastidiosa e prolissa superfluità; il che richiede abito di meditazione su' fatti dell' uomo interni ed esterni. Un paese nemico di riflessione non potrà mai avere legislazione buona.

13. Rispetto alla Legislazione penale, poi, tal verità comparisce anco più evidente; giacchè, insomma, che cosa bisogna determinare in principal modo? L'imputazione. Or questa, benchè si renda manifesta soltanto per gli atti esteriori, non può tuttavia essere conosciuta, se non guardiamo l'attinenza degli atti con l'animo degli accusati. E indi procedono essenziali questioni nel penale diritto e nella sua scienza: come, vien cercato in che consista il *dolo*, cioè la piena intenzione di commetter un atto ingiusto, e quali sian del dolo le circostanze diminuenti o le aggravanti, e quale poi la differenza tra il dolo e la colpa che non muove da esplicita intenzione d'un fatto dannoso altrui, ma piuttosto da negligenza, e questa poi va definito se grave o leggiera. Non basta, bisogna distinguere la premeditazione da' subitanei moti dell'affetto, e anche ciò che, in relazione d'un fatto voluto, accade fuori dell'intenzione di chi opera. Più, conviene stabi-

lire gl' impulsi al delitto e a certe specie di delitto, i comuni sempre all' uomo e i particolari d'un tempo e d'un popolo, affinchè la pena basti a difendere con l'esempio la civile società. E inoltre, fa d' uopo che alla diversa reità si commisurino le pene, perchè non rimanga offeso il sentimento morale, nè la pena comparisca un' oppressione od un assurdo; chè sappiamo bensì fine diretto d' ogni legge penale non esser punto di riparare alla coscienza, ma di assicurare i diritti esteriori dell' umano consorzio; e nondimeno, questi non possono separarsi dalla coscienza stessa, nè la pena può mai alla coscienza contraddire, altrimenti è disumana od iniqua e contro i fini del viver civile.

14. Che se dalla dottrina del Gius penale si scenda poi all'applicazione sua ne' giudizj e nelle difese o nell'accuse, allora piucchè mai scorgiamo la necessità d'essere abituati a considerare la natura de' pensieri e degli affetti, che muovono ad un' azione. Si tratta d'interrogare i testimoni. Bisogna, dunque, attendere al peso intimo delle prove, alla veracità de' testimoni stessi, alla notizia che questi poterono avere del fatto, alle loro concordanze o discordanze, alle cagioni dell' une o dell' altre; tantochè la credibilità delle testimonianze si riduce ad un finissimo esame de' motivi morali, che inducono l'uomo a dire la verità, od a nasconderla, o ad alterarla. Posto che l' accusato, inoltre, si dimostri autore del fatto, decidere (rispetto a lui) la sua imputabilità è indagine spesso malagevole, che importa osservazioni accurate sulla natura dell' uomo interiore. Mi ricordo, per esempio, che avendo

nella mia giovinezza esercitato l'avvocatura, m'accaddero due fatti molto importanti. Dopo il milleottocentoquarantotto leggi straordinarie punivano severamente l'esplosione premeditata d'armi da fuoco, pur senza offesa; e trattavasi, difendendo chi aveva scaricato un archibuso contro alcuni, di porre in chiaro se poteva darsi un improvviso moto dell'animo, non ostante certa preparazione d'armi e di atti anteriori; e sembrarono alla Corte manifesti gli argomenti. Poi, un giovine ubriaco venne indotto dagli accorgimenti d'un uomo malvagio a tentare violentemente un furto, e trattavasi di chiarire se in istato d'ebbrezza mancasse ogni deliberazione, quantunque gli atti mostrassero un preordinamento di mezzi al fine; ipotesi che la Giurisprudenza comune non concedeva, ma che, per l'esempio de' sonnamboli, sembrò genericamente possibile al Tribunale, e certo in quel caso particolare. Or' è manifesto, che a render chiara nelle due predette congiunture la qualità degli atti esteriori conveniva por mente alla qualità degl'interiori con interna osservazione.

15. Finalmente, utilità dell'Economia politica o sociale (che voglia chiamarsi) è, o può essere, di mostrare a' Legislatori le giuste misure di lor competenza nell'ordine delle ricchezze. Prendasi esempio da due dottrine: l'una per dir così negativa, o che mostra un dannevole ingerimento dello Stato; l'altra positiva, o che mostra ove lo Stato ha da ingerirsi. La prima risguarda i favori al commercio, all'industria e all'abbondanza de' commestibili; protezioni credute già universalmente necessarie per la ricchezza e sussistenza

de' popoli, propugnate ancora da qualche illustre uomo di Stato, nè smesse da ogni legislazione; abbandonate bensì dapprima e gloriosamente dalla Toscana, e poi giù giù dall' Inghilterra. Evidentemente, quando il Bandini fra noi, e il filosofo Scozzese, Adamo Smith, posero la libertà degl' interessi privati com' unica norma e tutela delle private utilità, doverono meditare (com' apparisce da' lor libri) alla naturale relazione fra il desiderio del vivere agiato e la scelta de' mezzi, la quale può essere savia soltanto, se lo Stato non alteri artificiosamente la relazione stessa; e, davvero, gli artificj non salvarono l' Europa da frequenti e lunghe carestie. L'altra dottrina, poi, risguarda il giusto intromettersi dello Stato nel suggellare con l'autorità propria i metalli che servon di moneta; e perciò, dai libri del Davanzati fino al Galiani ed agli Economisti odierni vennero trattate le *ragioni* di fiducia, che i contraenti pongono in quel mezzo universale di scambio, e le *cause morali* che fanno alla moneta perdere fiducia e le cui alterazioni conducono i paesi a gravi calamità.

16. Sicchè l'*Economia politica* strettamente s'unisce alla moralità d'un popolo. Vedasi, per esempio, la controversia intorno a' salarj. Non io certamente negherò la cupidigia d'alcuni, che oggi si chiamerebbero capitalisti, ossia padroni d'industrie; ma pure innanzi di risolvere se gli operaj si lagnino a ragione od a torto, convien' esaminare l' uso che delle lor mercedi si fa da loro; perchè, quando venisse dimostrato, che in certe contrade lo stipendio si disperde

in fumar tabacco da mane a sera, in ebbrezze di liquori, o in obbrobrio di lupanari, senza stabili connubj, senza Dio, lamentatori della povertà propria per astio all'altrui ricchezze, sempre agitati da turbolenti speranze, spesso disertori dell'officina che li nutrisce; allora, que' tali che con infamia di giornaletti e di libercoli e con seduzione di spettacoli vituperosi tolgono all'infelice artigiano animo e cuore, con che faccia zelano essi le felicità di lui, essi che lo spogliano d'umanità? Generalmente, non basta in Economia osservare per modo astratto la quantità delle ricchezze d'un paese, bensì l'equa loro *proporzione co' bisogni* di tutti e la proporzione *de' bisogni veri co' desiderj;* giacchè, data la miseria de' più e l'opulenza smodata di alcuni, o data una sufficiente comodità che non appaga lo sconfinato desiderio e i bisogni artificiosi o viziosi, allora, se lodiamo quel vivere apparentemente giocondo, noi, anzichè la natura, prendiamo per criterio una triste appariscenza, che mette a repentaglio la pace degli Stati e affligge le nazioni. Nella coscienza, tribunale interno che ha per esemplare suo e per legge la natura dell'uomo, per materia del giudizio i fatti umani e per giudice la nostra ragione, questo magistrato sublime che osserva l'ordine de'fini e l'ordine dell'azioni, e può sentenziarne con verità, è il dittatore della vita morale che comincia dal bene privato e si compisce nel pubblico; e apprendiamo da esso gl'insegnamenti di dottrine che aborriscono del pari da una pratica cieca e da fumose astrazioni, da crudezze di pochi opulenti e da sanguinose gelosie di moltitudini.

CAPITOLO VII.

Libera imitazione della natura umana.

SOMMARIO.

1. Che cos'è la libera imitazione. — 2. I bruti appetiscono per impulsi sensibili: — 3. la volontà dell'uomo si determina invece per la conoscenza e per la ragione; — 4. onde procedono le indefinite varietà degli atti umani, anzichè l'uniformità de'*costumi* animali, — 5. e però quella è libertà elettiva e morale. — 6. Deliberazione. — 7. Assenso. — 8. Come può mai operare la volontà, ch'è appetito razionale, contro la ragione? Ipotesi non vera d'alcuni moderni. — 9. Contrasto d'appetiti particolari, e integrità sostanziale dell'arbitrio che raccoglie l'attività dell'animo nel deliberare; — 10. raccoglimento faticoso e contrario al piacevole secondamento degli appetiti, e però la volontà può abbandonarsi: — 11. onde la volontà buona è attuosa e vigorosa, la non buona è inoperosa e serva. — 12. Succede lo stesso nell'ordin pubblico. Sapienza o ragione di leggi; — 13. volontà de'cittadini obbediente a quella, o che cede piuttosto agli appetiti; — 14. onde provengono le contingenze de'fatti umani, — 15. e l'imputabilità di ciascun'uomo e delle nazioni. — 16. Conclusione.

1. Se davanti all'intelletto umano sta esemplarmente la natura o l'ordine de'fini, la nostra volontà deve riconoscerli o amarli praticamente, osservando e imitando le leggi di quella e perfezionando la vita dell'uomo privata e pubblica. Ho parlato dell'esemplarità

di natura e dell'osservazione; vengo all'imitazione. *Segui o imita la natura*, cioè l'ordine de' fini, palesati a noi dalla natura umana: è un precetto antico che i Moralisti esplicitamente o implicitamente ripetono concordi. Ma che significa poi quest'imitare o seguire? Di certo non è un copiare; perchè la natura ci presenta bensì gli oggetti, ma noi dobbiam'operare verso gli oggetti stessi, non già contraffarli; così, apparendo a noi la somiglianza di tutti gli uomini fra loro, noi dobbiamo, non già copiare la natura degli uomini, ma operare con tutti equamente, perchè tutti han simile natura. Imitiamo dunque, facendo *corrispondere l'operazioni nostre alla natura degli oggetti*, corrispondenza ch' è legge naturale, ossia *ordine di naturali relazioni fra gli oggetti conosciuti e la volontà.* Quindi l'arte buona, com'ogni arte dell'uomo, è *ordine premeditato d' atti ad un fine preconosciuto*, e però è *libera imitazione;* imitazione, perchè l'ordine degli atti corrisponde all'ordine del suo fine; libera, perchè non contraffà cose vedute *more simiarum*, ma dipende dal conoscimento de' fini e de' mezzi, ed elegge gli uni o gli altri e li dispone con discernimento, Sicchè, prima descriverò i fatti più comuni e più appariscenti della libertà umana interiore; poi cercherò i fatti più riposti che ne palesano la cagione intima; e mostrerò in ultimo che senza l'arbitrio interiore sarebbe inesplicabile la vita de' popoli.

2. Anche negli animali bruti v' è un ordine d'atti che si riferiscono a' loro bisogni. Ma come opera esso il bruto ne' suoi appetiti, cioè come si muove dal-

l'intimo suo ad operare? Certo, in una guisa evidentemente diversa e mirabilmente più alta che non i moti de' corpi sforniti di senso: perchè, tanto nei corpi non organati, quanto ne' corpi organati o piante, il moto materiale loro seconda un altro moto materiale che dà l'impulso; come, un corpo che si muove urtato, segue la dirittura dell' urto: e inoltre, il *crescere* de' vegetali e il *nutrimento* loro dipende da leggi fisiche, chimiche o anco fisiologiche, ma proprie dei corpi che consistono sempre in un *moto molecolare*. Anche i bruti seguono l' urto a guisa de' corpi organici e non animati; talchè, spingendo un animale, questo, se non possa resistere, obbedisce alla spinta; seguono anch' essi un moto molecolare, come i vegetali, talchè a somiglianza loro si nutriscono e crescono e si propagano; ma c' è poi la grande diversità, che gli animali si muovono altresì dall' intimo loro per virtù d' un appetito sensitivo, il quale non seconda la spinta d' un corpo nè i moti molecolari, ma le percezioni de' sensi e i loro piaceri o dolori; tantochè, per esempio, quando l'animale si muove in cerca del cibo, quel fatto non potrebbe mai paragonarsi ad una spinta ricevuta da un corpo, nè al succhiare gli umori con le radici delle piante. Qui v' ha un fatto nuovo, sensazioni, appetiti e, per loro efficacia, il movimento esteriore. Tuttavia, il moto degli animali necessariamente obbedisce all' appetito sensitivo, e l' appetito poi necessariamente obbedisce pur esso all' impulso delle sensazioni; perchè gli appetiti del senso si riferiscono al sentire corporeo e non alla conoscenza degli oggetti e, quantunque l' animale apprenda gli oggetti stessi con

percezione sensitiva e gli ami, è affetto sensibile o relativo a' *modi del sentimento:* così volendo allettare un cane a seguire l'una o l'altra di due persone che lo chiamino, ciascuna si sforza di prevalere sopr' esso con impulso sensibile maggiore, sollevando più la voce o più ravvivando i richiami della mano, mentrechè un uomo procuriamo invece persuaderlo alla scelta co' ragionamenti. Ecco il perchè sugli uomini alienati di mente gli stimoli del senso vincono sempre.

3. Nella natura umana si scorge un fatto incomparabilmente più degno. Soggetti agli urti meccanici com' ogni altro corpo, soggetti al moto molecolare delle funzioni organiche com' ogni corpo organato, talvolta soggetti agli appetiti sensibili come ogni altro animale, gli uomini hanno poi conoscenza e volontà. E la volontà è un appetito anch' essa, ma un *appetito razionale,* come lo disse Platone, la Scuola stoica, gli Scolastici, e ogni valentuomo nella filosofia odierna. Perchè *appetito razionale?* Perchè di natura sua *tende* ad un fine *conosciuto;* e lo conosce, perchè glielo dimostra nell' ordine delle cose la *ragione* nostra. Sicchè la ragione stessa si chiamò *pura, speculativa, teoretica,* in quanto conosce la verità; si chiamò *pratica,* in quanto mette innanzi alla volontà dell' uomo la verità conosciuta che praticamente deve amarsi o riconoscersi: non due ragioni separate perciò, come il Kant reputava, bensì un' unica ragione con differente attinenza, da un lato con la conoscenza degli oggetti e da un altro con la volontà che ne prende regola o indirizzo; a quel modo che il principio di contraddizione, applicato alla

natura umana, divien precetto del *non doversi sconoscere ne' fatti la uguaglianza degli uomini conosciuta dall' intelletto.* Indi l'uomo, quantunque se un corpo urta il corpo nostro, nè gli possiamo resistere, secondi l'urto, come i corpi non organati; e quantunque nelle operazioni organiche secondi un moto molecolare, come i vegetali; e quantunque negli atti meramente animali, come il poppare de' fanciulli, obbedisca all' impulso sensibile; poi, com'uomo, ch'è fornito di ragione, la volontà sua si determina per la conoscenza delle cose: fatto essenzialmente diverso da tutti gli altri. C'è, direi, la differenza, tra l'andare per una via, urtati da qualcuno, e l'andarvi perchè altri ce la dimostra con mano. Colui che la insegna e che l'addita, non esso è che ci determina, siamo noi che ci determiniamo, imparata da esso la strada. La volontà si determina, dunque, sempre da sè stessa, *libera dagl' impulsi d' ogni maniera;* perchè, quantunque sentimenti e affetti le servano d' incentivo, come gli affetti d' umanità spronano alla beneficenza e i sentimenti d'amor proprio eccessivo ad ogni ingiustizia, pure la volontà che deriva dalla ragione, questa e non l'*impulso* la indirizza; e però, malgrado de' sentimenti umani, può piegarsi solamente all' amor proprio, e viceversa.

4. Segue da ciò, che gli animali bruti mostrano costante uniformità d' atti, cagionati da uniformità d'eccitamenti sensitivi e da uniformità di natura organica; dovecchè gli atti dell' uomo hanno stupenda diversità, che procede da conoscenza d'oggetti tanto mol-

tiplici e varj. Nè parlo soltanto d'operazioni affatto intellettuali, come le scienze o l'arti del bello, chè allora la cosa è troppo evidente, sì d'operazioni analoghe alle animali, come cibarsi ed avere alberghi e allevare la prole; giacchè pur'in queste gli uomini, adoperando il consiglio e indi la scelta, diversificano indefinitamente ne' cibi, ne' condimenti, nel fabbricare le case, nell'allevamento della famiglia. Se miriamo a quelli che i Naturalisti chiamano *costumi* degli animali o al tenore della lor vita, e li paragoniamo alla scelta libera d'uno stato, fatta da noi, e alla varietà delle professioni, certamente non si può desiderare più luminosa esperienza. E badisi, che io accenno tal divario, perchè il fatto n'è chiaro, non già per difendere la libertà degli uomini; perchè, quando si dimostrasse anco ne' bruti una elezione vera e libera, vorrebbe dir ciò ch'essi non sarebbero bruti e che, partecipando di ragionevolezza, somiglierebbero all'uomo, anzichè l'uomo somigliare alle bestie.

5. Onde più gradi abbiamo nella libertà interiore. Dato che un bene unico ci stésse dinanzi, la volontà si determina certo da sè anche allora, non per forza esteriore, non per solo impulso sensibile, ma per conoscenza; pur si determina di volere quel bene unico *necessariamente* o per sua natura, poich'essa tende al bene. Dato poi che fossero più beni presenti alla volontà, bèni non considerati ancora nell'ordine de' fini umani, e sulla scelta de' quali si riflette, come avviene spesso a' fanciulli che pensano qual preferire tra più cibi o tra più gingilli o vesti o sollazzi, la vo-

lontà si determina per libera elezione; ma non è libertà morale. Avvi finalmente libertà *morale*, quando l'ordine de' fini si concepisce come legge, o regola; e che la libertà si *risolve alla scelta d'un bene o d'un altro, conoscendo la soggezione morale de' suoi atti alla legge stessa*. La morale libertà non consiste sempre, come taluni credono, nella elezione fra il bene o il riconoscimento de' fini, e il male o il disconoscimento de' fini, sì anco nell' elezione fra un bene e l'altro, senzachè la scelta implichi difetto, com' eleggendo fra un piacere lecito ed un altro piacere lecito, e fra gli atti meramente doverosi e gli eroici o supererogatorj: sicchè può avere tre motivi d'elezione, la licitezza, l'eroicità e il dovere. Nè scegliendo fra il dovere o il debito a farsi, e il contrario a' doveri o all' ordine de' fini, la volontà vuole il male per sè, tendendo ella sempre ad un bene; sì è male la preferenza contro l'ordine, com' uno che per amore de' figliuoli arricchisca ingiustamente loro a danno altrui.

6. Terminata la descrizione de' fatti più comuni e appariscenti, veniamo a cercare i fatti più intimi che palesano meglio le cagioni della libertà morale. Che la volontà chiamisi appetito razionale giustamente, s'arguisce intanto da un fatto, notorio a chiunque mediti la nostra coscienza. Tutti noi diciamo, anche il popolano meno istruito; che la volontà si determina, si decide, si risolve, ossia, determina sè, decide sè, risolve sè: modi che dimostrano l'universale consapevolezza del dipendere la volontà da sè stessa nelle

sue risoluzioni, o del suo non dipender da impulsi, ma del suo ricevere soltanto l'indirizzo dalla conoscenza. Or come avviene ciò? Indaghiamo i fatti; presupposti da un fatto sì noto e consentito. Prima d'eleggere fra più cose lecite, o fra cose di bontà doverosa e di bontà eroica e, anche, fra cose buone o cattive, noi sappiamo che precede una deliberazione; com'appunto *deliberano*, *discutono*, *esaminano* l'assemblee prima di statuire una legge, o come i tribunali prima d'assolvere o di condannare. Si fa un consiglio dentro l'anima, come dicesi consiglio un'assemblea, consiglio un tribunale collegiale, *camera di consiglio* la stanza ove i giudici son radunati per deliberare. Quando l' uomo che ha l' abito della bontà e della giustizia, dev'eleggere fra un atto manifestamente buono ed un malvagio, per fermo (com'Aristotile diceva) la scelta non rimane sospesa; o invece, quando un uomo che abbia l'abito della malvagità, si risolve, per fermo anche allora egli non istà sospeso; ma tuttavia un certo confronto de' due partiti, rapidissimo, si fa sempre, perchè vi ha due termini contrarj, e gli abiti si formano con molte deliberazioni, prima di giungere alla risolutezza degli atti abituali. Ancora, quante mai volte il partito da prendere non essendo chiaro, noi siamo combattuti entro di noi e però bisogna esaminarlo; e quante volte altresì, benchè la ragione ci mostri evidente il da farsi, noi stiamo sospesi fra essa e gl'appetiti; o quante volte poi non occorre almeno esaminare i mezzi più opportuni da vincere gl'impulsi non ordinati? La volontà, dunque, chiama la ragione a consigliarla, e in *quest'atto si raccolgono tutte le potenze*

dell' uomo, mirabilmente sospese da ogni altro atto. Diceva perciò l'Alighieri:

> Or, perchè a questa ogni altra si raccoglia,
> Innata v'è la virtù che consiglia,
> E dell'assenso de' tener la soglia.
> (*Purg.*, XVIII, 61.)

7. Alla deliberazione séguita l'assenso, cioè il giudizio pratico della volontà che indi esce agli atti; quasi da una porta, di cui la virtù consigliatrice o la ragione occupava fino a quel punto la soglia, impedendo l' operazioni non deliberate. Or questo assenso, che si chiama giudizio pratico, perchè può esprimersi con le parole: *voglio la tal cosa, eleggo il tal partito;* è dunque libero? Sì, perchè dipende dalla conoscenza, e la conoscenza differisce dagl'impulsi. Ma perchè mai ne differisce? qual'è mai la più intima ragione di ciò? Avvertasi di grazia, che si spuntano qui tutte le armi de' negatori di libertà interiore o dell' arbitrio umano. Il perchè si è questo, che la conoscenza ci mostra gli oggetti nella lor natura; e dove l'impulso de' sentimenti e degli affetti è un movimento *proprio* dell'anima, inclinata verso una parte od un'altra, invece la conoscenza è una relazione fra una cosa intelligibile nell' esser suo e l'intelletto che la intende qual'essa è: come, l'amore de' sessi gl'inclina fra loro, ma la conoscenza della natura umana è un mero vedere con l'intelletto la natura stessa: e quindi, la volontà che deriva dall'intelletto, è libera d'operare, non secondo gl'impulsi, ma secondo la natura vera degli oggetti, malgrado degl'impulsi; come, non ostante le

inclinazioni sessuali, l'uomo dabbene rispetta i fini legittimi del connubio stabile che, procedendo dall'umana nobiltà e da' bisogni dell'educazione, verrebbe menomato dalla venere vaga. La conoscenza degli oggetti, ecco l'*intima ragione della libera volontà*. L'uomo è oggetto a sè stesso con la riflessione sua e, posto inoltre fra tante cose *distinte* da lui, fra gli altri uomini e in relazione con Dio, la sua scelta non è determinata necessariamente, perchè l'ordine degli oggetti gli si manifesta unito con esso, ma distinto: e in quell'ordine *sta la sua legge conosciuta,* che non lo necessita, perchè con lui non s'identifica. Se la legge dell'onesto consistesse viceversa in una legge organica, oppure in una legge meccanica, o anche in una legge meramente sensitiva, la libertà non sarebbe possibile, perchè *immedesimata* con la natura dell'appetito; e anche se un unico oggetto stésse dinanzi all'anima, o più oggetti, ma identici, senza ragioni e cagioni di preferenza (com'è il caso supposto dall'Alighieri, *Par.*, IV, 6), la libertà di *scelta* non vi sarebbe; ma poichè gli oggetti della volontà si *distinguono* da essa che gli apprende per la conoscenza *molteplici* e *varj*, segue che la legge *obbiettiva* lasci libera *naturalmente* l'elezione della volontà.

8. Ma come accade poi che il voler nostro, essendo appetito razionale o movente dalla conoscenza, possa operare il male che, opposto all'ordine de'fini, contraddice alla conoscenza del vero e perciò alla ragione? Il fatto par tanto assurdo che o taluni reputarono, la volontà si distinguesse dal libero arbitrio,

chiamando volontà l'appetito razionale del bene conosciuto, chiamando invece libero arbitrio una differente attività che può scegliere tra l'ordine de' fini e il disordine; o talaltri reputarono piuttosto che il razionale appetito si distingua dalla volontà umana, che può anzi contrastare ad esso non meno che agli appetiti del senso. Le due opinioni valgono la stessa cosa; perchè i secondi chiamano *volontà* ciò che i primi *libero arbitrio*, e i primi chiamano *volontà* ciò che *appetito razionale* i secondi. Ma oltrechè tal dottrina va contro alla comune tradizione de' filosofi ed anche al comune linguaggio, secondo cui volontà e libero arbitrio son la medesima potenza, distinta solo per grado, giacchè la volontà diviene arbitrio all'età del discernimento, cioè quand'evvi capacità di riflessione o di scelta; oltre poi al pericolo di moltiplicare gli *enti o le cause* fuor di necessità, contro i precetti di logica; si scorge altresì che questi filosofi, movendo da una premessa vera, giunsero ad una non vera conseguenza. La verità si è che il volere umano nasce dalla ragione; la non vera conseguenza poi è che l'appetito razionale non possa mai contraddire a sè stesso, almeno con la debolezza. Vediamo, dunque, come si esercita intimamente l'attività dell'animo, e avrem chiara la causa prima dell'operazioni buone o delle cattive.

9. Dentro di noi l'attività una e intera dell'animo si distingue in diversi atti e potenze, perchè si riferisce ad oggetti diversi, cioè agli organi del corpo e a' termini loro da una parte, alle cose intelligibili

da un'altra, onde s'originano appetiti e affetti *particolari*, di maravigliosa varietà: così altro è l'appetito del senso, altro è l'affetto di famiglia, di patria, l'affetto religioso, l'amore di noi stessi. Succede poi, pel contrapposto e per la moltiplicità de' termini desiderati, che gli affetti particolari battaglino sovente fra loro; e Platone li simboleggiò nel *Fedro* con due cavalli, che uno tira il cocchio dell' anima verso il cielo e l'altro alla terra. Negli animali un combattimento disordinato d'appetiti non si scorge, fuorchè per accidente, come per malattia, o per vizj artificiali del nostro addomesticarli; viceversa, nell'uomo è un contrastare quasi continuo, che ci rende faticoso il mantenere l'ordine razionale de' fini umani. Tal fatto è certissimo per sè stesso e notissimo, anche a' filosofi tutti dell'antichità. Nondimeno, il travaglioso conflitto non toglie mai l'ordine sostanziale dell'uomo; dacchè la ragione può conoscere il vero, ed ha il vero per termine naturale suo, e perchè la volontà può secondo la conoscenza operare sempre, originando da questa; e indi è integro *sostanzialmente* l'arbitrio umano, e salva, direbbe l'Alighieri,

> Fu della volontà la libertate,
> Di che le creature intelligenti
> E tutte e sole fûro e son dotate.
> (*Par.*, v, 22.)

10. Or la volontà nostra quando trae a consiglio la ragione sul da farsi, ciò è un atto libero dell'attività interiore che tutta si raccoglie in esso e che, *sospendendo per virtù sua qualunque atto diverso*, si ma-

nifesta evidentemente non soggetta a necessità d'impulsi; mentrechè ne' corpi o negli animali *vera sospensione* non c'è mai, perchè avvi sempre un effetto che dipende passivamente da urti eguali o da eguali eccitamenti: fatto, ch'eloquentemente venne significato da Cicerone così (*Tusc. disp.*): *Sente l'animo che si muove e, sentendo ciò, sente insieme moversi per sua, non per altra forza.* Dicevo, dunque, che allora tutto l'animo con l'attività propria si raccoglie a deliberare. Dante notò, radunarsi talvolta in un atto l'attività dell'animo nostro libera e sciolta, *legando*, cioè *sospendendo* l'altre potenze che costituiscono la potenza o attività *intera* dell'animo stesso:

> E però quando s'ode cosa o vede,
> Che tenga forte a sè l'anima volta,
> Vassene 'l tempo e l'uom non se n'avvede:
> Ch'altra potenzia è quella che l'ascolta,
> E altra è quella ch'ha l'anima *intera:*
> Questa è quasi *legata*, e quella è *sciolta.*
> (*Purg.*, IV, 7-12.)

Il concentramento a deliberare, prima di determinarsi, è un fatto di quotidiana esperienza e *positivo* quant'altro mai, e chiarisce la libertà bilaterale. Questo restringere a consulta l'attività dello spirito (non ostantechè gli affetti particolari *tendano a' loro termini*) è padronanza evidentissima di noi sopra di noi. Or come dunque possiamo determinarci al male? Sospender gli appetiti, che tendono a soddisfare sè medesimi, è faticoso, cioè molesto; ricusare la dilettazione del secondarli, è molesto pur ciò; ma da un'altra parte l'ordine de' fini umani è presente alla volontà,

come l'Alighieri disse a coloro che ponevano gl'influssi degli astri:

> Lo cielo i vostri movimenti inizia,
> Non dico tutti; ma, posto che io 'l dica,
> *Lume* v'è dato a bene ed a malizia;
> E *libero voler*, che, se *fatica*
> Nelle prime battaglie col ciel dura,
> Poi vince tutto, se ben si notrica.
> (*Purg.*, XVI, 73-78.)

La volontà che vince tal fatica o molestia e si determina per solo conoscimento della verità, l'atto suo è moralmente buono; se poi, aborrendo da tale molestia faticosa, s'abbandoni, e lasci operare gli appetiti disordinati, allora l'atto suo è moralmente cattivo.

11. Quando la volontà si determina dunque come appetito razionale, allora essa è attiva e vigorosa; ma quando poi opera male, allora è un operar *negativo*, è piuttosto un cedere agli appetiti, un condiscender loro, perchè all'anima sa molesto il vincerli. Indi la passione chiamasi comunemente una *debolezza*, pur quando eccessiva; e i Latini, con senno profondo, chiamarono *impotens* ogni affetto disordinato, e la volontà viziosa diciam *serva* degli appetiti nostri, e *servitù* il vizio; e in tale significato avevan ragione gli Stoici a sentenziare che solo libero è il sapiente, cioè il virtuoso; e il Vangelo disse più altamente: *la verità vi farà liberi.* Cedendo agli affetti fuor di ragione, la volontà poi com'appetito razionale sceglie i mezzi a quel fine, dacchè a ciò si richiede il ragionamento: e però nel vizio s'unisce spesso debolezza e

vigore; debolezza nel cedere a un desiderio non buono, vigore nella scelta de' mezzi e nell' adoperarli, come avviene agli ambiziosi. Tal misto di forza e di fiacchezza porge altresì argomento che potevasi operare contro gli appetiti non ordinati, e però gli uomini grandemente cattivi sono capaci di grandi virtù. Al quesito, pertanto: la volontà opera sempre per una *ragione* prevalente?; si risponde: la volontà opera per una *ragione prevalente*, quand' opera il bene; ma opera per una *cagione prevalente*, quand'opera il male. Perchè poi vince nell' animo la ragione o la cagione? Pel diritto e vigoroso raccogliersi della volontà nell' ordine de' fini, la ragione del vero; per l' abbandonarsi della volontà, la cagione o l' *impulso* degli appetiti scollegati.

12. Descritti per tal modo i fatti più appariscenti, trovata poi la spiegazione ne' loro fatti più intimi, resta un breve riscontro di ciò nella vita pubblica. Imitazione libera di leggi naturali è a ciascun' uomo l' arte del Bene; e così libera imitazione di leggi sapienti è la vita civile, conformi alla natura umana generalmente, all' opportunità de' tempi e de' luoghi particolarmente. *Beata la Repubblica, se retta da' filosofi*, diceva Platone; sentenza che farebbe sorridere oggi e che Dio mi scampi da interpretare in quel significato ristretto che oggi le daremmo; quantunque il Gioberti più d' ogni altro valesse a scuotere l' Italia, e la storia lo dimostri, e quantunque tra noi la Filosofia non venisse segregata mai dalla pratica; ma, in sostanza, il filosofo Ateniese significava, che beato il popolo

retto da sapienza di legislatori, come dalla *ragione la volontà* che indi è libera. E ciò dimostra ch' egli, esortando altrove i sapienti a non intromettersi di governo, intende di tempi corrotti, dove si richiedono brighe o infami adulazioni per conseguire gli ufficj; ma non condanna la cosa in sè stessa: e noi stimiamo con Cicerone, che se l'arti d' investigare il vero ci rimovono da'negozj, *contra officium est, virtutis enim laus omnis in actione consistit* (*De Off.*, I, 6), è contro il dovere, perchè ogni lode di virtù sta in operare. La sapienza è dunque principio d' ogni pubblica libertà, perchè dimostra con leggi buone l' ordine vero del vivere cittadino, conforme a' fini della società umana.

13. Ma, *quid leges sine moribus vanae proficiunt?* è pure antica sentenza; leggi senza costumi non giovano. E perchè ciò? Come alla volontà non giova nascere dalla ragione o averla per norma, se, vinta dal fastidio di resistere agli affetti, s' abbandoni e non operi o stia oziosa o lasci operare le passioni, così accade di un popolo intero; giacchè, infine, un popolo non è astrazione vana, è il tutto degl'individui umani consociato. L' arte del viver civile, libera imitatrice di natura, s' inizia nell' ottime leggi; ma si compie dalla volontà de' cittadini, col medesimo tenore che per ogni uomo singolare. Badiamo alla concretezza dei fatti, non all' astrattezze, le quali talvolta si prendono per sole realtà; e astrattezze sono le istituzioni e leggi, se le risguardiamo da loro, senza l' uso che dagli uomini si fa dell' une o dell' altre e, più, senza l' operare

vivo ed effettivo, che la legge determina ne' confini del mutuo diritto, ma ch'essa non può produrre, com'essa non può creare la coscienza e la volontà. Badiamo al concreto, dico; chi voglia intendere le cagioni della prosperità e della grandezza durevole d'un paese, dopo aver mirato agl'istituti ed alla legislazione, domandi: si ama, ivi, l'operosità o l'ozio, la sobrietà o la crapula, il dovere o il proprio talento, l'onore o il guadagno ad ogni costo, c'è ivi santità di famiglia e rispetto a Dio ed agli uomini, o corruttela e dispregio?; chè tali differenze porgono indubitata cagione della agiatezza o della miseria, della libertà o della servitù, del progresso o del prossimo declinare, secondochè la volontà de' cittadini è attuosa razionalmente, o fiacca e abbandonata.

14. Dipende, pertanto, dall'interiore libera volontà de' privati l'arte del bene pubblico; e altrimenti, come si potrebbe mai spiegare la *contingenza* de' fatti umani? V'è certo, chi, negando la libertà interna, conclude per diritto filo ch'ogni avvenimento de' popoli e dell'uman genere possa definirsi con leggi necessarie di svolgimento; ma, oltrechè allora non si capirebbe più perchè gli uomini abbian potuto avere il concetto di contingenza, o di fatti non necessarj, noterò ancora che l'esperienza contraddice a que' supposti. E lasciamo la storia universale, troppo vasto argomento a sì poche parole; ma se guardiamo intorno, nel paese di ciascuno, in ogni nazione, può ricavarsi la prova del dipendere molto, essenzialmente piuttosto, da volontà, benchè non senza occasioni

esterne favorevoli od avverse, le sorti d'un popolo: e come mai, per esempio, la Liguria conservò, anche in tempi non liberi, l'antica operosità de' commercj, o l'han perduta sì presto i Livornesi? e come mai, risorta l'Italia, i Genovesi rivaleggiano con gli Americani nel costruir navi e nel traffico, mentrechè i Veneziani ancora non riprendono fiato?; chè allorquando Napoleone I uccideva bruttamente la veneta libertà, era esausto in essa il vigore prisco, e chi ne voglia capire l'ultime cagioni, badi al Carnovale quasi perpetuo che divagò la già signora de' mari. Come poi non regge che *tutti* gli atti della vita d'un uomo, di Cicerone o di Michelangelo, di Dante o del Savonarola, noi cerchiamo di tirare per forza nell'unità d'un pensiero, giacchè il momento di debolezza viene per tutti; così non regge che *a priori* noi vogliamo definire la vita d'un popolo qualunque, negando per le sue virtù i vizj, o per le miserie la sua grandezza.

15. Perciò, come dall'operare libero e morale dell'uomo nasce nell'animo l'*approvazione* della coscienza e il *rimorso*, i quali attestano l'*imputabilità*, o che l'atto deve imputarsi alla volontà come a vera sua causa, e non punto a necessità di natura od a cause straniere; o come indi si lodano universalmente, pur da coloro che negano la libertà interiore, o invece si biasimano gli atti volontarj d'ognuno, così ad un popolo intero si reca l'imputabilità del suo viver pubblico; e tutta, quasi un uomo solo, una gente si gloria di geste magnanime e di grandezza, o rimorde sè stessa e si vergogna del proprio tralignamento; e gli

stranieri poi celebrano altamente o accusano le intere nazioni. Anche oggi a' Romani non perdonano i Greci la distruzione di Corinto e la servitù d'Atene; troppo anzi, perchè da Costantino Romano ebbe origine l'Impero greco che durò tanti secoli: anche oggi non perdonano i Tedeschi a Roma la servitù della moglie d'Arminio; troppo, perchè la Germania romana ebbe da Roma la civiltà che indi sul Reno e nelle contrade australi si mostrò al Medio Evo unica ivi, con le cattedrali meravigliose e con le repubbliche: anche oggi non perdonano i Tedeschi stessi alla Francia le violenze di Luigi XIV e di Napoleone I; troppo, perchè un cinquant' anni fa nella potente Alemagna tutto era francese. Lodi e biasimi, ecco la testimonianza del genere umano e della coscienza di ciascuno.

16. Libera imitazione dunque di leggi naturali è l'arte del Bene; e ho descritto tale libertà, esente da necessità d'impulsi materiali, e anche d'impulsi sensibili, elettiva e morale: libertà interna; e n'ho cercato le più intime cagioni nel suo derivare dalla conoscenza d'oggetti moltiplici e distinti, e nell'operare suo d'appetito razionale, o invece nell'abbandonarsi agli appetiti per non resister loro con longanime vigore: libera perciò la volontà delle nazioni nell'ordin pubblico e, poichè dell'uomo interno è immagine l'esterno, assurdamente desideriamo la libertà politica, se reputiamo certa la servitù morale. Come può egli esservi operosità forte, dignità e libertà esteriore, quando all'uomo e al popolo manchi fortissimo sentimento di libertà interiore? Operosità!; sottoposti

a prevalenza cieca di moti e d'impulsi, sarebbe forse in poter di noi operare o ristarsi? Dignità!; soggiogati dalla materia o dal fato, che differenza più correrebbe fra i nobili fatti e gl'ignobili, fra Giovanni e Giuda, tra Ferruccio e Malatesta, fra un buon figliuolo ed un parricida, fra genti gloriose o svergognate? Libertà esteriore!; qual mai libertà di leggi, se internamente schiavi? Sapendo avere nelle nostre mani le nostre sorti, allora soltanto può non essere assurda la volontà d'operare continuamente, nobilmente, liberamente.

CAPITOLO VIII.

Del contrariare la natura o del disordine morale.

SOMMARIO.

1. Che cosa è il male. — 2. Il male è opposto al bene morale, intellettuale, reale: — 3. non procede dalla natura nè da Dio; è privazione: — 4. non viene dall'intelletto, — 5. sì dalla volontà libera. — 6. Come da essa potè viziarsi l'ordine intellettivo e reale? — 7. A risolvere il quesito, bisogna eliminare que' mali che non sono mali fuorchè in apparenza, considerati da sè soli astrattamente. — 8. Quanto a' veri mali, si riscontra nella volontà o immediatamente o mediatamente l'origine prima de' mali fisici, — 9. e degli errori *formali*, — 10. specialmente della coscienza erronea, — 11. e degli errori più esiziali al viver pubblico. — 12. Ma l'origini del male vanno considerate in tutte le loro cagioni; e però è incompiuta l'opinione de' *Moralisti* puri, — 13. ed è incompiuta l'altra di certi *Politici*, — 14. e d'alcuni *Spiritualisti*, — 15. e d'alcuni *Fisiologi*. — 16. Si compisce la dottrina considerando le debite relazioni di queste cause tutte.

1. Il male non altro è che *privazione* di bene. Se il bene, considerato universalmente, sta nell'ordine de' fini amato, e quest'ordine si rende a noi manifesto per l'esempio della natura umana che dobbiamo con la ragione pratica osservare e con la volontà imitare, arguiamo che il male, considerato universalmente anch'esso e opposto al bene com'il buio alla luce, è un disordine contro l'esempio e i fini di natura; quando,

anzichè osservarla e imitarla, la trascuriamo e ne avversiamo la legge, come disegnatori che non seguono le naturali proporzioni del corpo umano. Ciò accade per libera volontà che quando elegge il bene, opera con *ragione*, o quando elegge il male, opera fuor di ragione; ma non senza *cagione*, perchè cede a impulso d'appetiti *particolari* fuor dell'ordine intero, come per affetto paterno arricchire i figliuoli a danno altrui. Esaminerò pertanto il male morale più determinatamente, per vedere i suoi disordini nell'uomo e nella natura.

2. L'ordine delle cose, risguardato ne'fini loro, è, come sappiamo, il bene reale; che, riconosciuto dagl'intelletti, diventa bene intellettuale; com'altresì diventa poi, se consentito da libera volontà, bene morale: così, pregio *reale* ha l'uomo, avendo in sè stesso la ragione di fine, pregio riconosciuto dalla riflessione o pregio *intellettivo*, e che *moralmente* noi rispettiamo con gli atti volontarj. In questo coordinare le volizioni con l'ordine intellettivo e reale vedemmo consistere la buona imitazione di natura; e, viceversa, nel contrariare l'ordine degli esseri e dell'intelletto sta l'arbitrio disordinato, che s'allontana dall'esemplare proprio. Sicchè pongasi mente, se l'ordine tutto quanto del bene comincia dalla realtà e, partecipato poi dall'intelletto che lo riconosce, si compisce nell'umana libertà interiore che, franca da ogni violenza esterna e da ogni necessità interna, lo elegge com'oggetto d'amore operativo; il male, per l'opposto, comincia dal disordine della volontà libera, e si comunica quindi agli

atti dell' intelletto e poi alle cose che dipendono dalla volontà stessa. E tutto ciò avviene come in agricoltura, dove prima è il terreno buono, poi l'intelletto dell'agricoltore che, conoscendolo, lo pregia e lo riconosce, infine l'opera che lo coltiva; ma, invece, il cattivo agricoltore non riconosce la natura del terreno e indi, poichè lo coltiva male o l'abbandona, lo inselvatichisce. Però, avvi un consentimento universale che può errare ne' particolari, ma notevolissimo in sostanza; cioè, le religiose tradizioni d' ogni tempo e luogo attribuiscono a effetti o immediati o mediati della volontà umana ogni male anche fisico; e, inoltre, i popoli tutti sogliono imputare a sè stessi ogni calamità di procelle o di pestilenze, ricorrendo a espiazioni o a preghiere: causa frequente di giudizj falsi o esagerati, come de' Pagani che attribuivano a ira divina contro i Cristiani le sciagure dell' impero crollante, o come de' superstiziosi che ogni fatto credon prodigio; ma, infine, sentimento universalissimo è questo, che da' disordini morali proceda ogn' altro disordine d' intelletto e di natura. I confini della Filosofia, per sè stessa, non si dilatano più là di quanto mostrano i fatti naturali; e però mi ristringo ad esaminare gli effetti del male nella natura umana e in ciò che ne dipende.

3. Il male può egli essere nella natura delle cose, ossia intrinseco alla realtà loro? E quale reputeremo noi dunque l'origine sua? Da tempi antichissimi venne proposto tal quesito; ma singolarmente poi da' Padri che confutaron gli Gnostici ed i Manichei e più efficacemente da sant' Agostino che pose in chiaro, il male non

essere un' entità. I principj per provare questa dottrina si professavano già da' Filosofi pagani, che poi non gli applicavano a dovere. Quali principj? L' un principio fu che *il vero si converte con l'ente,* perchè il vero è l'entità intelligibile; assioma espresso o sottinteso in ogni dialogo di Platone, com' anche in ogni libro d' Aristotile, specie nella *Metafisica.* L' altro principio fu, che *col vero si converte il buono;* la cui essenza sta nell' ordine *vero* e *reale* de' fini. La Filosofia cristiana da questi principj deduceva che il male, com' opposto al bene, si è perciò anche opposto al vero, e perciò anche all' entità, nè deve stimarsi reale o positivo, ma negazione o anzi privazione d' essere. Ora, l' entità increata, l' Ente ch' è pienezza d' essere, non può avere mancamento; nè il termine poi dell' atto creativo possiam credere che sia il male, giacchè l' efficienza produce una cosa e non un che negativo; e se gli effetti della creazione sono finiti, non deve la finità chiamarsi un male (a quel modo che, impropriamente, male *metafisico* lo diceva il Leibnitz), perchè i limiti convengono alla natura del finito, mentrechè il male si è privazione di debite perfezioni, come nell'uomo la cecità. Il male da sè solo è nulla, com' *è nulla il non vedere;* benchè sia reale la cosa, privata d' un pregio debito alla sua natura, come il cieco. Nè il male poi è un grado minore di bene, com' il vedere più o meno, ma è difetto. I mali opposti al *bene reale* non vengono dunque dalla natura nè da Dio. Da che vengono essi?

4. Quanto agli errori, essi privan l' animo del *bene intellettuale;* giacchè consistendo questo nel ricono-

scere la verità o l'ordine de' fini, per indi amarlo ed operare, inferiamo che l'errore priva più o meno l'intelletto del suo bene o dell'oggetto suo proprio. Da che mai deriva quel mancamento? Se *naturale* obbietto dell'intelligenza è la verità o l'entità intelligibile delle cose, nè possiamo reputare obbietto del pensiero il nulla e la privazione d'essere, come non è oggetto degli occhi l'oscurità (giacchè, pensando, si pensa qualcosa e, vedendo, si vede qualcosa); *per natura* dunque dell'intelletto l'error *formale* non può cadere nell'intelletto, sì l'errore *materiale* o lo *sbaglio* che, in significato rigoroso, non merita nome di errore. *Formale* dicesi l'errore, che va contro alla forma o legge naturale del pensiero, come una deduzione o una induzione fatte contr'i debiti procedimenti della ragione, o come un giudizio che afferma o nega contro le debite relazioni de' concetti; *materiale* per contrario dicesi l'errore, quando sfuggono per accidente all'attenzione del giudizio e del ragionamento certi termini, come una svista di computo in Aritmetica. Or ciò a intelletti di comprensione limitata può succedere senza che si dia errore proprio, giacchè, posta la non avvertenza de' dati, per sè il ragionamento cammina diretto; ma l'error formale poi, contrario a leggi *naturali* dell'intelletto, non può accadere *per natura,* chè la natura non opera da sè contro natura o contro sè stessa. Eppure in ogni tempo e luogo siam' ingombri d'errore. Onde mai? Qui sta la ricerca che affaticò i pensatori.

5. Ma se il quesito parve o pare involuto quanto a' mali fisici o reali, cioè le nostre *deformità* e i *morbi*

e i *dolori*, o quanto a' mali intellettuali, cioè gli errori *formali*, viceversa quanto al male morale il quesito è semplice molto e di facile soluzione. Se noi trasgrediamo la legge di natura, ch'è l'esemplare nostro, ecco il male morale. Può essa trasgredirsi per intima o naturale necessità? No, perchè la natura, da sè, non può contraddire sè stessa; tantochè, se *naturalmente* noi siamo portati alla benevolenza, assurdo è credere, che per natura semplicemente venga la malevolenza e il delitto. Si travia pertanto dalla legge naturale per libera volontà. E in che modo? Come la natura umana è veramente natura umana, non già perchè le membra del corpo stieno separate l'una dall'altra, e il corpo stia separato dall'unità interiore vivificatrice, o il senso dall'intelligenza, e non già perchè l'un uomo non abbia nulla che fare con l'altro; ma perchè anzi ogni parte del corpo, e ogni parte dell'uomo, e ogni facoltà dello spirito son congiunte in un individuo, e tutti gli uomini compongon l'unità del consorzio civile: o come perciò i fini d'ogni parte, d'ogni facoltà e di tutti gli uomini non possono, se divisi fra loro, considerarsi ordine di natura, ma nel congiungimento loro intero; così l'ordin morale non possiamo risguardarlo fuorchè nell'armonia de' fini naturali che compongono la finalità nostra. Invece la volontà libera, se condiscende agli appetiti particolari, all'amor proprio contro l'amore degli altri uomini, all'amore di famiglia o di patria contro l'amore universale d'umanità, agli appetiti sensuali contro l'ordine della vita e del consorzio, allora s'origina il male morale, ossia un disordine volontario contro la legge o l'ordine di na-

tura. Indi nascono le malvagità d' ogni maniera, le guerre civili, la divisione del genere umano, e si trascurano i doveri, s' offendono i diritti, si preferiscono le dilettazioni particolari alla pace interiore d'un' anima ben' ordinata.

6. La soluzione del quesito è facile dunque per la qualità e per l' origini del male morale. Or si domanda: nell' arbitrio umano, causa del male morale, potremmo noi riscontrare altresì la causa de' mali reali e degl' intellettuali? La soluzione affermativa par sulle prime troppo ardita e quasi paradossastica; perchè non vediamo tosto qual relazione possa mai avere l' arbitrio umano con tante deformezze, con tanti affanni, con tanta moltitudine di falsi giudizj; e par che attribuiamo alla volontà dell' uomo troppa efficacia, e che ci mettiamo a rischio d' imputare non giustamente alla volontà libera e particolare i mali non volontarj. Eppure dall' altra parte i popoli (com' ho detto già) non rifuggono da questa soluzione, la credono anzi naturalissima; e poi ancora, se natura di cose, nè creata nè increata, non può spiegare il male fisico o reale, e se natura d' intelletto non può spiegare l' errore logico, sembra che tutto ciò non possa spiegarsi se non mediante la volontà che operi contro natura.

7. Ma prima s' escludano quelli che non sono mali, fuorchè in apparenza o considerati *astrattamente* da sè soli. Fors' è un male la morte? Certo, essa repugna; ma, non entrando qui ne' termini della Teologia positiva, la morte *naturalmente* non può dirsi un male.

Perchè mai? Perch'essa è natural confine di cosa finita. Male dicesi privazione di pregj naturali: or come può essere mai pregio naturale di corpi organati durare immortali fra tanto trasmutamento di forme, necessario all'ordine dell'universo? E il dolore poi è un male? Repugnano i dolori; ma *non ogni dolore* può dirsi un male, quando deriva da *naturali confini* e *contrasti* delle forze naturali, come bisogno di nutrimento e come il senso spiacevole d'ogni bisogno naturale; giacchè anzi ciò spinge a provvederci del bisognevole: invece, male può chiamarsi quand'è privazione di stato conveniente alla vita sensitiva, e impedisce l'uso delle facoltà, come il tormento della sete o come le angosciose infermità nostre. Ma può essere questo l'andamento non accidentale di natura? Vediamo, che mentre il dolore strazia non di rado gli uomini, ne' bruti animali viceversa e segnatamente in quelli non soggetti all'artificio della signorìa nostra, tutt'i lor moti manifestano un gradevole sentimento della vita, il quale perciò non viene soverchiato dal dolore; com' altresì, specialmente fra gli animali non addomesticati, sono rarissime le deformità o le lunghe malattie.

8. Perchè sì frequente dunque fra gli uomini e lo sformarsi delle membra e il dolore tormentoso, e perchè tanto crudeli aspetti di morte? Siffatti mali derivano sempre, non dico no immediatamente, pur almeno mediatamente, da libera volontà, cioè da cause morali. Dico *immediatamente*, quando la volontà produce immediatamente nell'uomo il disordine della passione, onde scaturiscono dolori e malori senza fine.

Ogni debolezza, ogn'intemperanza, ogn'oziosità, ogn'ingiustizia, ogn'imprudenza procedono da passioni non ordinate, perciò dolorose, perciò contrarie alla sanità e durevole bellezza del corpo, e contrarie alla pace dell'animo. Se facciamo, tornando a' tempi passati con la nostra memoria, il conto de' dolori non procurati da volontà, e poi de' dolori procurati, senza fallo il novero di questi supera di gran lunga: come i non procurati poteva mitigare la volontà col retto giudizio de' beni che da noi dipendono, cioè con l'affetto alla verità ed alla giustizia e per consolazioni religiose. Nient' avvi di più provato, sì dall'esperienza nostra, sì dalle storie o dalle *statistiche*, le infermità e i patimenti e le sconciature del corpo e il terribile infortunio della pazzia, moltiplicare secondo la corruttela dei popoli; e, tra' popoli, più nelle città che nelle campagne o, nelle città, fra gli ordini della cittadinanza più molli e più oziosi. Mediatamente poi vengono i mali; sì quando li patiscono i figliuoli per corrotta complessione de' loro maggiori, o per educazione cattiva (e, ancor qui, la Medicina e la Fisiologia dan luce bastante); sì quando la crudeltà o l'indolenza degli abbienti e de' prepotenti offende i diritti altrui e la natura umana: talchè, tirato il conto de' patimenti non volontarj, la massima parte li fan soffrire gli uomini a' loro fratelli, essendo pur vero che l'uomo all'altro uomo è o fiera o quasi un Dio.

9. Rispetto all'errore formale poi, quantunque non sempre o, anzi, raramente possa giudicarsi da menti umane la sua morale imputabilità; pur certo è

che, in origine almeno, esso deriva da disordine morale. Molti errori, originalmente formali, diventano in progresso materiali, com' alcune volgari preoccupazioni o di famiglia o di popoli o di società religiose; preoccupazioni accettate per altrui autorità e divenute abito, senzachè la riflessione vi ritorni sopra; ma, in principio, qualunqu' errore logico procede da giudizj avventati o da passione, non dunque da sufficiente amor del vero, il cui rispetto fa l' essenza del bene morale. Basta leggere il *Saggiatore* di Galileo per sincerarsi, quanto i Peripatetici torturassero la ragione loro a non dismettere le inveterate opinioni. Quando si trattò d'aprire il Canale di Suez, gl' interessati contro l' impresa dicevano: esser troppo diseguale l' altezza de' due mari opposti e che ne verrebbe un terribile urto. *Noi crediamo quello che piace:* così scriveva Cesare ne' *Comentarj,* e così dice un proverbio comune. L' affetto passionato altera il giudizio; perchè, dipendendo la riflessione dall' attenzione, e questa movendo dalla volontà, se la volontà stessa condiscende a un affetto particolare, anzichè raccogliersi nella verità, storce il ragionare diritto e produce ogni errore più grave o più dannoso. Per esempio, non avvi tribù selvaggia che, in mezzo agli errori, non serbi vestigio d' antico incivilimento negl' idiomi o anche ne' monumenti; talchè, primo scalino di civiltà non dobbiamo credere la barbarie o la selvatichezza (chè l' uomo non nasce barbaro, ma ignorante, come non barbaro è il fanciullo, il pastore, il contadino); e se stato *naturale* a noi fosse la barbarie, non potremmo incivilire mai: e però la vita selvatica o

barbara è da reputarsi conseguenza d'errori volontarj, anzichè *rudimento* e *inizio* di vivere civile.

10. Per gli errori della coscienza massimamente, bisogna distinguere i giudizj suoi *naturali*, ond'essa ripensa l'ordine dell'uomo e le sue azioni, e giudica se queste sieno conformi o no alla legge, da'giudizj artificiosi e secondarj. Ne'suoi primi atti, salvo il caso d'errore materiale, la coscienza è sempre verace, splendendo entro di noi l'esemplare della natura nostra e il consapevole pensiero della nostra imputabilità, onde sogliam dire comunemente, che la coscienza è voce di Dio; ma ne'suoi atti secondarj la coscienza può non essere verace, anzi divenire coscienza erronea o falsa, perchè la volontà, imperando alla riflessione, talvolta lasciasi sviare da un affetto disordinato, e svia perciò la riflessione stessa che giudica bene il male, o male il bene.

11. Se dal vivere privato si gira il guardo al vivere civile o a quegli errori ch'ebbero efficacia sulle moltitudini e sulle pubbliche istituzioni, noterò tre specie di fatti: le superstizioni, circa l'attinenza dell'uomo con la divinità; la schiavitù e le donne oppresse, circa l'attinenza dell'uomo con gli altri uomini; poi, quanto alla relazione dell'uomo con sè stesso, la opinata licitezza del suicidio, segnatamente fra gli antichi. Ora, intorno alle superstizioni, se domandiamo dell'origine loro a Platone o a Cicerone, ci risponderà il primo nelle *Leggi* e il secondo nelle *Tuscolane*, che le generarono i guasti costumi, perchè l'uomo fingeva

gli Dei a esempio e scusa di vizj proprj, anzichè far noi simili a Dio. Quali origini ebbe la schiavitù? Essa, in principio, derivò dalla guerra e perciò da violenza, e fu mantenuta da orgoglio che indusse Aristotile a creder servi naturalmente alcuni uomini (*Polit.*), o da cupidigia di lucro che fece spargere tanto sangue negli Stati Uniti d'America. L'oppressione della donna in che modo s'originò fra gli antichi? La sensualità che s'inebria e poi dispregia, questa fu l'origin prima; e però il Cristianesimo, santificando la famiglia, onorò e liberò la donna. Un'altra cagione fu la pigrizia de' più forti, giacchè i selvaggj e i barbari danno alla femmina i lavori e a sè recano l'armi; e però il Cristianesimo onorò e liberò le donne, condannando l'accidia e santificando il lavoro. Quale la causa del suicidio, sì difeso dagli Stoici? Fu debolezza di non sostenere i mali della vita e si disse fortezza, che anzi sta in sopportarli costantemente. Non v'ha dubbio, pertanto, che questi errori procedessero da volontà corrotta.

12. Se dalla volontà umana scaturisce in origine ogni male, anche intellettivo, anche fisico, nondimeno va rammentato ch'essa è cagione non sempre immediata, sì mediata, e che allora i mali posson discendere o per generazione de' corpi o per abito di mala educazione. Non possiamo perciò attribuire al male un'origine tutta privata, nè tutta comune, un'origine tutta di spirito, nè tutta di corpo; e quantunque poniamo la causa prima nella particolare volontà dell'individuo umano, pure non dobbiamo rifiutare, considerando la questione da tutt'i lati, la unione delle quattro cause predette. Certi

Moralisti, specialmente addetti a un misticismo filosofico e antiteologico, si fermarono, spiegando gli esordj del male, alla sola elezione de' particolari uomini. Ma chi potrà negare l' influsso delle condizioni socevoli ove nasciamo, e l'altro più specialmente della varia educazione? La cosa è tanto manifesta, che saremmo anzi tentati d' assolvere molti errori e vizj, se dentro di noi non rimanesse sostanzialmente salvo l'arbitrio e il lume dell' intelletto. Ma ogni sistema filosofico, che serra (condonisi la frase) *l' io nell'io,* senza schiuderlo nel *noi,* e ogn' *individualismo* (come oggi lo chiamano con brutta novità di nome) speculativo e pratico, non ispiegò mai nulla, perchè gl' individui segregati son come arena senza cemento.

13. Altri per l' opposto, che appelleremo i *Politici,* recarono la cagione del male, o principalissima o sola, non alla volontà di ciascuno, sì alla comunanza politica; ed è famoso l' *Emilio* del Rousseau che diceva: l' uomo esser buono per natura e per volontà, purchè solitario, e corrompersi nella civile società, sicchè civiltà è corruttela. Tacerò qui che natura umana è vivere in consorzio, non già un aborrire da ogni compagnia, perchè l' uomo assolutamente solo, non può nè anche concepirsi; ma noterò invece, quella opinione recare all' estremo una dottrina, già invalsa fino da' tempi del Machiavelli, nè terminata pur' oggi, la quale attribuisce all' istituzioni politiche o alla natura di Governi troppo più importanza ch'esse non abbiano. Secondo l' esagerazione di tal dottrina, e ogni bene d' uomini e ogni male vien dallo Stato;

ma se noi consideriamo che società corrotta non può procedere fuorchè dall'uomo corrotto, e che in popolo corrotto buone istituzioni non reggono e che, viceversa, cattive istituzioni non posson durare in popolo buono, ci accorgiamo che, ad ogni modo, il segreto del migliore o peggior vivere politico è sempre la volontà de' cittadini, e che a riformar lo Stato bisogna si cominci da riformare noi stessi; se no, per la servitù che alligna nell'animo, riscoppia fuori la servitù politica e la licenza. Ma, pure non dee mettersi in dubbio la efficacia di buone leggi e di buon'assetto politico, perchè leggi e Stato sono dopo la famiglia e la religione magistero educativo potentissimo: talchè, come lo stesso Machiavelli scriveva, se un popolo ha il Governo che merita, può anche affermarsi, un Governo avere il popolo conforme a sè stesso. Nè circolo vizioso, ma necessità di correlazioni è questa, come il buon marito fa la buona moglie, o viceversa. La volontà viziosa de' privati, dunque, corrompe la società umana; e, per l'opposto, la società corrotta corrompe vie più la volontà privata.

14. Questa corruzione, poi, deriva forse soltanto dall'uomo interiore, senz' alcuna efficacia di generazione? Così opinano certi Spiritualisti che avvezzi a rinserrarsi nel pensiero astratto, più non veggono l'attinenze del corpo col sentimento e, mercè il sentimento, con la ragione nostra e con la volontà. Se noi per altro consideriamo che certe inclinazioni si tramandano di padre in figlio, anche allora che i genitori muoiono prima d' allevare la figliuolanza; e se considerassimo

riamo, che certe abitudini viziose suggellano un'impronta di sè ne'volti, non cancellata ne' figliuoli, anche allora che questi lascian gli abiti paterni (a nostra memoria vedemmo ciò seguire nella sbirraglia), non possiamo esitare sulla falsità di detta opinione. Così è provato il fatto, già notato da Platone e spiegato da' dogmi ebraicocristiani e significato da san Paolo, dal Pascal e dal Racine, la legge delle membra battagliare contro le leggi dello spirito; contrasto, che non potendo concepirsi nell' ordine primitivo di natura (perchè la ragione dell'uomo sovrasta naturalmente al senso), dovè procedere da un fatto di volontà e propagarsi per le generazioni, quantunque non imputabile all' attuale volontà de' generati.

15. Viceversa qualche Fisiologo, non attribuendo niente all' impero libero della volontà di ciascuno, nè distinguendola dalle forze corporee, ogni primordio del bene o del male, com' altresì ogn' inclinazione, operazione, abitudine umana e il vario incivilimento, e la varietà de' suoi gradi, spiega per conformazione varia de' corpi e per virtù generativa; opinione, a cui s' unisce l' altra sull' onnipotenza de' climi. Poichè la scienza non esclude alcuna ragione o cagione, non voglio minimamente negare che da tutto ciò vengano impulsi e tendenze; nego bensì, per autorità della coscienza che m' attesta la libertà e il decoro umano, la *predeterminazione* dell' umano volere per forza di tali cause, ond' a queste non può attribuirsi l' origin prima del bene o del male. In contrario noterò tre fatti singolarissimi: cioè primieramente, ch' in ogni popolo e in ogni

schiatta, purchè non di barbari o di selvaggj, vediamo esempj delle medesime virtù, come il Cristianesimo produsse i medesimi effetti su tutta la terra; secondariamente, che gli uomini più malvagj non disconoscono il bene, onde osservano fra loro una certa giustizia; finalmente, che malattie terribili, le quali recherebbero ad incrudelire in altrui, come l'idrofobia, se non tolgono la mente, non tolgono neppure la volontà buona, come l'idrofobo prega i suoi a stare lontani dalla sua rabbia mordace.

16. Alcuni Moralisti dettero alla volontà le cagioni del male. È vero, ma non soltanto alla volontà de' singoli senza l'efficacia del consorzio umano. Qualche Politico attribuì a questo le cagioni del male. Vero, ma non al solo consorzio, nè principalmente ad esso, bensì ad esso secondariamente, principalmente alla volontà di ciascuno. Certi Spiritualisti dettero all'uomo interiore la causa del male. Sì, ma non al solo uomo interiore, perchè tutta l'umana specie partecipa de' beni e de' mali. Dettero al corpo e alla generazione sua le cause del male alcuni Fisiologi. Così è, ma non al corpo principalmente, sì al corpo l'occasione, all'uomo interiore la efficienza. E quindi nell'origine del male si ritrova tutto l'uomo, anima e corpo, individuo e società. Il volere libero, dove sta la causa dell'ordin morale, fornisce anco il rimedio a' disordini tutti; perchè l'animo alto e fermo ricompone i tumulti interni, resiste a' turbamenti esterni e si ristora dei mali non volontarj co' beni dell'intelletto e della coscienza.

CAPITOLO IX.

Del morale perfezionamento.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Concetto universale della virtù. — 3. Sua distinzione cardinale. — 4. Prudenza. — 5. Giustizia. — 6. Fortezza. — 7. Temperanza. — 8. La civiltà: — 9. e come la libertà ne sia condizione. Indi vengono: — 10. La prudenza pubblica, — 11. e la giustizia, — 12. e la fortezza, — 13. e la temperanza negli Stati. — 14. Educazione che procede da tre cause. — 15. Idem. — 16. Conclusione.

1. Affinchè il bene morale diventi un'arte, non basta un qualche atto d'onestà e di giustizia, e nemmeno d'eroismo, come il bello affinchè diventi arte non servono alcuni segni che la mano si provi a tirare in carta od in creta; ma in tutte l'arti occorre l'abito degli atti, che perciò, ripetuti, acquistano sempre più facilità e perfezione. Allora veramente si è arte la vita morale, giacchè ordina meditatamente il vivere umano ad un fine preconosciuto, cioè all'ordine de'fini naturali. Or quest'arte di perfezionamento umano, divenuta così abito, è la virtù. Ma nel perfezionamento non istà forse l'inventiva morale?; giacchè la natura dètte a noi la potenza del bene, che dee svolgersi per libera volontà dell'uomo

ed egli così diventa buono, cioè virtuoso; talchè, in un certo rispetto, il galantuomo è fattura di sè medesimo. Questa novità, che la natura da sè sola non produce, deve produrla bensì l'arte libera umana, sempre tenendo innanzi a sè l'esemplare osservato e imitato, che consiste nella natura stessa e nelle sue leggi. Ecco adunque ciò che ora devo esaminare, l'inventiva morale o morale perfezionamento, dopo aver' esaminato la osservazione della natura umana e l'imitazione. Poi, siccome ogni virtù è non solo privata, sì anche civile, perchè risguarda il consorzio e perchè la civile potestà l'esercita nelle relazioni esteriori, così prenderò a esame la virtù ne' due rispetti del *perfezionamento privato* e della *civiltà* ch'è il *perfezionamento pubblico*.

2. Le virtù ricevono diverso nome per la diversità della materia; come sobrietà, temperandosi ne'cibi e nelle bevande; liberalità, largheggiando quanto uno può e quant' occorre ne' benefizj, e via via; ma fino da' tempi di Platone, che trattò tale argomento nel *Protagora* e altrove, si cercava se tutte le virtù possano ridursi ad una; e val quanto dire, se possano trarsi tutte ad un concetto universale, ch' esprima la essenza d' ogni virtù o ciò che le fa essere virtù, e somigliare fra loro, quantunque vario ne sia il soggetto. La quale ricerca importa due vie necessarie, induttiva e deduttiva: per induzione socratica, esaminando le singole virtù e trovando in esse l' universalità di lor concetto e natura; o per deduzione, cavando dall'idea del bene l' idea comune ad ogni virtù

particolare: giacchè se noi esaminiamo induttivamente qualunque abito morale che dicesi virtuoso, come l'onestà de'costumi, vediamo chiaramente che ognuno prende tal nome, perchè ordinato in conformità de'fini umani; e siccome l'ordine di questi è il *bene*, dal *bene* possiamo dunque altresì dedurre il concetto universale degli abiti virtuosi. L'atto morale diversifica quanto al soggetto dov'esso cade; in sè medesima poi ogni moralità d'atti doverosi o leciti o supererogatorj viene ad un punto unico, cioè al rispetto de'fini di nostra natura; e siccome il rispetto è amore, dunque ogni virtù s'unifica nell'abito d'amore o di *carità*, nome già usato dagli antichi per gli affetti umani, e sublimato dal Cristianesimo: e poichè l'amore all'ordine de'fini non in altro consiste che in amore della verità qual'essa è, volontariamente riconoscendola e in tutti gli atti praticandola o interni od esterni, segue, ogni virtù singola unificarsi nell'*abito d'amore alla verità*. Indi la sublime parola scritturale, *facere veritatem*, dove si considera la virtù quasi un fare la verità stessa od operarla, cioè manifestare l'ordine del conoscimento nella volontà libera e nelle operazioni.

3. Questo il concetto unico e *universale* della virtù. Ma come si potrà, inoltre, divisare per modo razionale o scientifico la sua distinzione suprema, talchè si riconducano ad essa le distinzioni subordinate, le quali (direi) son senza numero? Potrà farsi ciò, guardando alle *relazioni necessarie* d'ogni atto morale; ond'esce una dottrina bella e semplice a meraviglia. Sappiamo

che l'atto morale della volontà nostra consiste nel raccogliere l'attività dell'animo nella *ragione pratica*, che consiglia e che mostra i debiti fini dell'atto libero; sicchè volontariamente dobbiamo intanto sospendere con *fatica* ogni atto d'appetiti e non condiscendere a' loro *piaceri*, finchè la ragione non abbia dimostrato il da farsi, cioè il dovere, la licitezza o l'eroicità delle operazioni e il contrario: e allora la volontà buona dà l'*assenso* e impera gli atti umani entro e fuora di noi. Sono due pertanto le facoltà morali, cioè la ragione pratica e la volontà, e soggetti a loro gli appetiti particolari, affinchè li coordiniamo nell' ordine generale. Ora, quanto alla ragione pratica che *delibera* e *consiglia*, virtù o abito morale suo è la *prudenza;* sicchè officio di questa è mostrare il debito fine, i mezzi convenienti, e tutte le circostanze di tempo e di luogo e di persona, o simili. Quanto all'*assenso* della volontà, che risolve, virtù o abito morale suo è la *giustizia* o rettitudine dell' atto; che si conforma in tutto all' ordine de' fini, mostrato dalla ragione. Quanto poi agli appetiti particolari, che la volontà dee coordinare, se consideriamo la fatica che la volontà stessa dee valorosamente *sostenere*, frenando e sospendendo queste inclinazioni e raccogliendo tutta la interiore attività nella meditazione del fine, virtù o abito morale si è la *fortezza;* ma se consideriamo i piaceri d' ogn' inclinazione, da cui la volontà deve astenersi, finchè non sia chiara la loro licitezza e il quanto e il come, virtù o abito morale si è la *temperanza*. Indi si scorge come tutte le virtù sien fra loro inseparabili essenzialmente, o formino una virtù sola in quattro rispetti, quantun-

que accidentalmente una prevalga in alcuni e altra in altri, o anche possa farsi un atto di fortezza e un uomo mancare di sobrietà.

4. La distinzione di tali virtù (dette *cardinali*, perchè ad esse si riferiscono l'altre), *prudenza, giustizia, fortezza e temperanza*, è antichissima, e si trova in Platone, in Aristotile, in Cicerone, in Seneca, poi nella Filosofia dell' Evo cristiano, come nel mirabile libro ch'è la *Somma* di san Tommaso e nel Ficino e ne' *Dialoghi* del Tasso, e più recentemente nel Rosmini; tanto poi vera in sè stessa, che diventava insegnamento catechistico di religione. Se non che io prendo in significato universale o più intrinseco a ogni atto morale queste virtù, spiegate finora in significato più particolare, benchè vero ed alto, come giù giù noterò. Prudenza è dunque virtù consigliatrice, che appartiensi alla ragione pratica e che palesa il fine debito degli atti umani e l'ordine de' mezzi convenienti a tal fine. Il comune insegnamento definisce anch' esso in questi termini la detta virtù; eccettochè la risguarda di più nelle speciali difficoltà d'una savia elezione fra più partiti non chiari, dove io considero generalmente la razionale scelta del fine buono e dei mezzi ad ottenerlo. Non avvi poi differenza nel porre tal virtù fra due vizj contrarj, uno de' quali è l'*imprudenza*, cioè inconsiderazione o temerità, e l'*astuzia* che adocchia sempre i fini e i mezzi rispetto all'appagamento di appetiti sregolati. E anche consento del tutto nel distinguere la prudenza, come virtù della ragione *pratica* o deliberatrice d'atti morali,

dalle virtù intellettuali; giacchè le virtù intellettuali son l'abito della ragione *speculativa*, cioè a fine di conoscenza, piuttostochè a fin di bene, consistenti, nell'abito di pensare i *principj* e che si dice *intelletto*, nell'abito di meditare le ultime ragioni d'ogni cosa e che si dice *sapienza*, nell'abito di meditare le ragioni, non ultime d'ogni cosa, sì di certe cose, onde viene la *scienza*, ossia le scienze speciali: ma, invece, la prudenza è abito di consigliar bene la volontà per indi volere ciò ch'è buono.

5. Giustizia io chiamo universalmente la *rettitudine dell'atto volontario*, che conformasi per appunto a'consigli della ragione retta; da *ius*, gius, *iubere*, comandare: sicchè giustizia della volontà è obbedire al comando della ragione. Come si dice retta o diritta una linea, che va verso un termine, senza sviare, perocchè ogni torcimento suo sarebbe un tendere ad un punto diverso; così retta, o diritta, o giusta è la volontà che, senza lasciarsi torcere da un affetto qualunque, tende al fine che la ragione sola le dimostra, e a questo *dirige* gli *affetti* d'ogni maniera, tenendosi fra gli estremi, o d'uno zelo superbo nell'amore del bene, o della freddezza o, almeno, della tiepidità. Invece, comunemente, si chiamò giustizia un rispetto più limitato di essa, cioè il rendere a ciascuno il suo, mettendo uguaglianza ne'contratti umani, e che s'oppone a due vizj contrarj, dell'ingiustizia ne'contratti e della troppa giustizia, ch'esige il diritto senza equità e compassione. Idea vera, ma che dipende da un'altra più elevata, giacchè l'abito della giustizia esteriore

viene dall'abito della giustizia interiore (*constans ac perpetua voluntas. Istit. Iust.*), o rettitudine della volontà, che non solo vuol rendere il suo a ciascuno degli altri uomini, ma il nostro anche a noi stessi, e il suo a Dio; sicchè contiene ogni diritto e ogni dovere.

6. Poi la fortezza è, quanto alla universalità del suo concetto, l'energia stessa della volontà che abitualmente *sostiene la fatica* delle rette operazioni. Qual fatica? È noto; mentre gli affetti e gli appetiti che si muovono tanti, e tanto diversi, e tanto contrarj nell'uomo, inclinano l'attività dell'animo verso una parte; com'a dire, quando si sollevano improvvisi sdegni nel cuor nostro e improvvise tendenze di senso; allora quel frenare l'inclinazione che agogna il termine suo, e quel concentrare l'attività dell'animo nel razionale consiglio, quasi nel tribunale che deliberi sulla sentenza da proferirsi, e ritirare così dagli appetiti concitati l'attività loro, è faticoso, laborioso, arduo più o meno, faticosissimo poi quando gli affetti divennero passioni. Or durare questa fatica, *durare laborem,* è fortezza; vigore sì necessario ad ogni atto morale, che ogni virtù ne prese il nome suo, giacchè virtù è da *vis,* forza e vigorìa; e procede fra' due vizj opposti della *fiacchezza* d'animo, e della *durezza* che si oppone a tutte le inclinazioni naturali per falso concetto della virtù, come gli Stoici che gli affetti d'ogni maniera condannavano rigidamente. Significato più ristretto, benchè vero, ebbe la fortezza da Platone in poi che la poneva nell'adoperare, come stromento della ragione, l'appetito irascibile, cioè nello sde-

gnarsi contro le tendenze dell'anima non regolate, talchè stésse di mezzo al timore e all'audacia. Ma in significato più largo, fortezza è reprimere anche lo sdegno eccessivo, come cedergli è debolezza, e moderarlo è faticoso grandemente, specie a coloro che per natura sono sdegnosi. Più s'accostarono all'universalità del concetto que' Moralisti cristiani, che fortezza dissero tal virtù, onde siam pronti a superare ogni difficoltà che c'impedisca dal ben'operare; ma invece io la considero, non quasi *una* virtù, sì com'energia d'ogni virtù.

7. La temperanza, infine, non è manco inseparabile dalla volontà virtuosa; perchè consiste nel temperarsi da' piaceri che l'anima prova, secondando gli appetiti e gli affetti di qualunque sorta. Mentre la fortezza sta specialmente in vincere il sentimento generale di dolore o di molestia ch'è unito alla fatica, e nel sostenere que' dolori particolari dell' anima o del corpo, capaci di turbare la ragione nostra e l'uso retto della volontà, se questa non resiste con vigore; la temperanza sta più specialmente, all'incontro, nell'astenersi da ogni piacevole assecondamento degli affetti, finchè la ragione non gli approvi e ne' limiti da essa consentiti. Onde questa virtù procede fra due vizj contrarj: l'uno ch'è la *cupidità* o agognamento d'ogni piacere, a cui l'anima e il senso c'inclina; l'altro ch'è l'*avversione* da ogni gradevole sentimento, quasichè alla virtù s'opponga la felicità, mentre anzi n'è la giusta sanzione. Or dietro i Platonici, l'antica Filosofia e la nuova e i Moralisti cristiani risguarda-

rono invece la temperanza più ristrettamente, benchè veracemente, nella relazione sua con l'appetito concupiscibile, ossia con l' appetito de' diletti corporei; per esempio, del diletto nel cibarsi o nel bere, dicendo ch' essa li tempera conforme a' fini della ragione nostra e che li contiene tra la intemperanza e l' insensibilità. Giustissimo pensiero; ma sollevandoci all' essenza d' ogni atto virtuoso, si scorge inoltre che non solo nella concupiscenza, sì anche negli sdegni v' è un temperarsi, perchè secondare lo sdegno porta un certo diletto, quantunque seguìto (com' ogni intemperanza) da dolore; poi, che non solo ci temperiamo da' piaceri del senso corporeo, sì ancora da' piaceri dello spirito, quand' essi ci svierebbero da qualche dovere, come i diletti dello studio, allorchè noi siam tenuti a esercitare gli ufficj della patria o della famiglia: talchè la temperanza noi consideriamo non quasi *una virtù*, sì come il *debito confine d' ogni atto umano.*

8. L' abito morale o la virtù, pertanto, è ad un tempo, benchè in quattro relazioni diverse, *prudenza* per la ragione, *giustizia* per la rettitudine, *fortezza* pel sostenere o virilmente operare, *temperanza* per l' astenersi: *sustine, abstine, viriliter age.* A tal perfezionamento privato corrisponde la civiltà, *ch' è abito di pubbliche virtù* o di *pubblico perfezionamento*, ossia è la virtù considerata nelle sue relazioni socevoli e massimamente nei reggitori dello Stato. Il perfezionamento civile ha tre rispetti, cioè il perfezionamento morale, in significato più proprio, il materiale, il politico. Il morale, su cui si fondano gli altri due, pri-

mieramente consiste nella ragione pratica dei cittadini, ond'essi conoscono il fine vero della civile compagnia, o il bene comune, non che i mezzi opportuni a conseguirlo; poi consiste nella volontà de'cittadini stessi che amano quel ben comune, coordinandovi le private utilità. Il perfezionamento materiale si riferisce ai mezzi esteriori e che si chiamano *ricchezza*, necessarj o utili a conseguire i fini dell'uomo e del civile consorzio: giacchè, anima e corpo formando insieme la natura umana, come non possiamo acquistare bontà e giustizia e felicità senza il corpo, così neppure senza una misura più o men larga di beni materiali. Perfezionamento politico si dice in modo più particolare il relativo all'ordine del reggimento pubblico, che difende i mutui diritti e aiuta i cittadini al conseguimento de' fini comuni.

9. Or come il perfezionamento morale dell'uomo non sarebbe possibile senza l'interiore libertà, e indi è questo il requisito comune d'ogni virtù privata, così la pubblica libertà è requisito alle virtù pubbliche od al perfezionamento civile. La volontà non regge gli appetiti per governo dispotico, cioè senza facoltà di contraddire o senza consiglio d'elezione; ma gli appetiti contraddicono e la volontà li regge per via di consiglio razionale, ossia per governo *politico*, direbbe Aristotile e san Tommaso con esso, cioè libero politicamente. Altresì come i fanciulli, prima del discernimento, abbisognano di tutela che si converte in curatela o in tutela meno ristretta, secondo lo svolgimento della ragione e dell'arbitrio elettivo, così un popolo,

che non abbia consapevolezza dell' esser suo e della sua morale unità, può cadere sotto principe assoluto; ma svolgendosi la coscienza pubblica, il reggimento non può essere sfornito di più o meno libertà, perchè allora il popolo acquista sentimento della propria padronanza, e la libertà lo rende poi capace di perfezionarsi più e più con la signorìa delle sue forze e de' suoi atti. Onde viene il bisogno dell' assemblee che fanno il consiglio della nazione, come si consiglia entro noi la ragione pratica, da cui nasce il decreto della volontà. Efficacissime sono l' assemblee, sì per avvezzare gli uomini alla consapevolezza d' intendimenti comuni, sì per dire una parola che suoni all' orecchio di tutt' un popolo e gli fornisca intelletto di pubbliche cose. Ov' ogni assemblea tace, ivi non può sapersi che sia la patria, mancando una comune intelligenza. Intelletto della nazione sono i liberi consessi. Non mancarono adunanze pubbliche a nessuna grande società: la Chiesa ebbe i concilj, Roma il Senato e i comizj del popolo, Venezia il grande Consiglio ed il ristretto, ebbero i regni del Medio Evo l' adunanza degli *ordini* e degli *Stati*. A' primati del senno e della virtù spetta il magistero bello e terribile d' alzare la voce, alla quale si volgon gli animi tutti e onde s' educa il pensiero delle moltitudini. Non importa la distinzione, o la diversità, o la contrarietà delle parti: ove c' è uomini, c' è pareri, e v' è sempre da contraddire chi dice; anzi, dal divario e dall' urto schizza la scintilla che illumina, purchè dentro gli animi s' asconda il fuoco, se no l' urto è fragore morto e tenebroso: dico il fuoco del sapere vero e della patria carità.

10. Posto il requisito della libertà politica, possiamo, se il buon volere non manchi, acquistare le pubbliche virtù; e prima la prudenza, che consiste nella virtù della ragione pratica, ossia nell'abito di ben sapere i fini del civile consorzio e i mezzi per conseguirli. Or ciò si fa principalmente perfezionando le leggi e le scuole. Quanto alle leggi, due condizioni si richiedono: da una parte bontà e giustizia di leggi, affinchè nella giustizia e bontà loro s'acquietino e cospirino le volontà di tutti; da un'altra parte, l'amorevole osservanza della legge, non per temenza cioè, ma per coscienza o per amore, affinchè osservar la legge diventi abito comune. Ufficio delle leggi non è per fermo l'insegnamento della moralità e, invece, fine loro è la sicurezza esteriore de'diritti umani; pur' esse si collegano tanto alla moralità interiore che gli antichi, sprovveduti di schietta istruzione religiosa, mettevano in quelle la principale regola della virtù. Dalla santità loro procede il vivo sentimento dell'osservarle per debito morale, anzichè per solo timore di pena. Le scuole *pubbliche,* poi, perfezionano anch'esse la ragione pratica di un paese. Nè usurpo qui la parola *pubbliche* nel significato di scuola che viene governata dallo Stato, in contrapposto di scuola ch'è tenuta da privati cittadini; ma intendo scuola non familiare, o a cui va chiunque voglia. Tacerò la ragione del convenire in uno i giovani, affinchè l'emulazione infiammi l'ingegno: sì avverto il come, per la pubblica scuola, s'imprima nell'intelletto degli alunni la forma d'un sapere comune, la consapevolezza di questo saper comune, una sostanza di dottrine comunicate a molti

intelletti, onde poi nasce la *comune volontà*. Ecco il perchè i reggimenti assoluti amin poco le scuole comuni, tanto efficaci alla pubblica educazione; ma indi s'arguisce la necessità che in liberi reggimenti venga esercitato il magistero per tal modo, da non disgregare le menti giovanili nel dubbio, e neppure nella controversia per la controversia, sì da tenerle unite con l'unità de' principj speculativi e morali, avvezzandole soltanto alla disputa di ciò ch'è disputabile: campo infinito; se no, divise le menti, si scioglie l'unità morale d'un popolo, che non sapendo più reggersi da sè, gli sottentra (come le storie mostrano) la dittatura e l'impero assoluto.

11. Nella bontà, pertanto, delle leggi e delle scuole si perfeziona la ragione pratica degli Stati, ossia la prudenza pubblica ch'è virtù loro consigliatrice. Indi séguita, quanto alla pubblica volontà, la rettitudine degli atti conformi alla prudenza, cioè la giustizia. Questa, se noi la risguardiamo nel civile consorzio, e quindi nelle relazioni esterne, si distingue ora, come dall'antica Filosofia e dal *Gius* romano, in due specie; l'uno che piglia dal distribuire il nome suo e dicesi *distributiva*, e l'altra che si nomina dal commutare, *commutativa;* perchè la distributiva consiste nel dispensare a ciascuno secondo i meriti, e la commutativa nel mutuo dare e ricevere, per esempio la compra e vendita, e somiglianti. Così le pubbliche potestà esercitano la giustizia distributiva, dispensando gli ufficj e gli onori e le ricompense o le pene a seconda di quello che i cittadini meritano; ed esercitano la commutativa, segnatamente co' tribunali civili, sentenziando

sul dare o sull'avere, quando sorgano controversie di tal materia fra i cittadini. Lo Stato par quasi fabbrica senza cemento, dove fallisca la giustizia, che mantiene l'inviolabilità de'diritti; o par quasi nave in burrasca, che le impedisca di tenere il cammino retto. Se leggiamo la storia de'Comuni nel Medio Evo, ci accorgiamo, pessimo male di questi ne'tempi del traligmamento loro essere stato ciò che il Machiavelli ed il Guicciardini chiamano *governo di parte;* dacchè governava sempre, non la repubblica e non per fine pubblico, sì una parte di cittadini e per loro utilità, con danno e ingiuria di tutti gli altri: e il guaio peggiore di tal pestilenza non era già che gli uomini d'una parte sedessero in palagio ad amministrare il Comune, bensì che corrompevasi la giustizia, tanto distributiva degli onori o d'ogni ufficio, e delle imposte o de'pesi, quanto commutativa de'tribunali che sentenziavano per amore di fazioni. Sta il perfezionamento pubblico, anzi, nell'escludere sempre più ogni affetto di parte, allorchè trattasi di giustizia che per tutti è sempre unica.

12. Fortezza pubblica è poi l'abito di sostenere la fatica in pro della patria, rimovendo gl'impedimenti che alla comune utilità s'attraversano internamente o esternamente. Or quest'abito si può distinguere principalmente nell'esercizio degli ufficj pubblici e nel trattare l'arme. Quanto al primo, si perfeziona veramente uno Stato, se i pubblici ufficiali amino l'operosità, nè stieno a'banchi dell'impiego come servi alla catena, nè riducano il tempo del lavoro al meno possibile; e quel poco, perchè a malincuore, si faccia malis-

simo: onde occorre moltiplicare gl' impiegati a somiglianza d' eserciti, e tuttavia i negozj per la stessa moltiplicità de' negoziatori procedono lenti e scompigliati. Dagli ufficiali faticanti prende regola sempre l' andamento buono degli affari, o il contrario. Quanto all' armi poi, non solo esse occorrono alla difesa, sì (come il Balbo diceva) servono di stromento validissimo a una maschia educazione; e già l' aveva insegnato il Machiavelli, che abominava perciò l' armi prezzolate, promovendo l' istituto delle *ordinanze*, che fecero sì bella e sì lunga prova di sè nell' assedio di questa città. Non credo che gli amatori della pace riusciranno mai a rimovere ogni guerra; in ogni modo, finchè guerra può esserci, vuolsi esercito, e se guerra non ci fosse, la difesa interna vuol' armi più o meno. Quando in un popolo, dunque, non molte sieno l' armi stanziali, ma ogni cittadino è soldato, come in Svizzera, in Germania, nel vecchio Piemonte, com' ora pur si tenta fra noi, la disciplina può divenire abito universale; e indi la fortezza del sostenere i faticosi esercizj, il sentimento ancora che la patria è tesoro consegnato alla fede e al valore di ciascuno e, altresì, nell' unità dell' esercito si sente più viva l' unità della nazione.

13. La temperanza, come pubblica virtù, ha pure due ufficj principali: l' uno si riferisce al temperarsi nell' appetito degli onori e del comando; l' altro nell' appetito della pecunia. Or che cosa produce il primo ufficio di questa virtù? Segnatamente l' effetto che, nell' esercizio delle pubbliche podestà, ciascuno stia entro i confini delle leggi e delle proprie competenze.

Che cosa produce il vizio contrario? Segnatamente l'effetto che, per cupidigia d'onori e di comando, i ministri della legge violano la legge, ponendo in luogo d'essa l'arbitrio; e che i magistrati occupano quanto più possono l'altrui autorità: e indi procede la scompigliata licenza de' Governi. Quanto alla pecunia, la temperanza pubblica consiste nel mitigare le cupidità degli sfrenati emolumenti, che sperperano la ricchezza faticosa d'un popolo, e nell'amministrare il denaro dello Stato con illibata onoratezza; tantochè altrimenti l'amministrazione può diventare un ladrocinio, com'accade sempre ne' popoli guasti. E se vediamo negli Stati Uniti d'America, dopo le terribili guerre per gli schiavi, rinsanguarsi l'erario, e la Francia resistere al pagamento di miliardi, peso esorbitante di guerra funesta, vuolsi argomentare non solo che ivi fiorisce ancora la prosperità materiale de' commercj e dell'industrie, sì e più che ivi non cessò di fiorire nelle coscienze qualcosa di santo e di fidato, donde appariranno, quando che sia, frutti di vita.

14. Se non che alle virtù private e alle pubbliche bisogna l'educazione, che incita gli affetti più degni, e porge con essi alla volontà gl'impulsi del bene potentissimi. Or tre modi v'hanno molto efficaci; l'autorità morale de' maggiorenti, la letteratura e la religione. Parve una difficoltà non solubile la riforma de' popoli, perchè riforma di leggi e d'istituti non giova, quand'un popolo sia marcio d'ozj e di voluttà; e riformare sè stesso, universalmente, un popolo corrotto, senza efficacia di leggi e d'istituti, parrebbe mi-

racolo, e non un fatto naturale; dacchè la spontanea risoluzione di riforma in una gente intera, o nei più d'essa, richiederebbe la buona coscienza pubblica che appunto manca. Si scioglie la difficoltà pensando, che l'impossibile a tutti, o a' più, impossibile non è a' pochi, a quelli cioè che maggioreggiano in una nazione per virtù e per dottrina; e se fallissero essi, l'acquisto, la durata, il perfezionamento della bene ordinata libertà e delle pubbliche virtù è disperatissima impresa. Que' pochi, adunque, i Balbo, gli Azeglio, i Gioberti, i Rosmini, e prima i carcerati dello Spilbergo, danno agli altri l'esempio, e i pochi diventano molti, e i molti una moltitudine: sì alto, sì terribile ministero è affidato a chi primeggia per animo e per intelletto!

15. Fra le genti civili v'ha un mezzo educativo d'alta efficacia, ed è la letteratura; teatro, racconti, storie, effemeridi, tutto ciò che volgesi allo intelletto mercè la fantasia ed il sentimento; e a questa letteratura s'appartiene la potenza di perfezionare i civili affetti e ogni sentimento d'umanità. Tacerò le riprensioni che uno può fare alla letteratura del nostro tempo; bensì l'animo mio si volge mesto e riconoscente a quegli uomini, la più parte già scesi nel sepolcro, i quali, mentre l'Italia parve ultima fra le nazioni, scrissero fra noi o in terra d'esiglio prose o versi che apprendevamo a memoria, e ci facevano lacrimare di vergogna e di speranza; ed è bene che i nostri nepoti lo sappiano, affinchè imparino il portentoso valore d'una letteratura maschia e civile, vergognandosi di contaminare con turpi spettacoli e con scettiche beffar-

daggini la coscienza del proprio paese. Per la religiosità, non parlo d'una religione officiale o comandata. Nell'unità di una religione positiva e liberamente consentita sta certamente il massimo grado d'unione morale, perchè allora gli animi han tutti una fede; ma, posto il divario di religioni positive, prezioso e interno legame si è la fede comune in un'Autorità inviolabile, da cui muove ogni giustizia di leggi umane. Ora, poichè non trattasi punto d'imporre una credenza che non s'impone mai e che, imposta, è di servi, non di liberi, e solo intendiamo una spontanea concordanza nel sentimento religioso che avvalori efficacemente ogni virtù, come potremmo noi non inferirne che ai maggiorenti della nazione spetti mostrarne alle moltitudini la dottrina e l'esempio?

16. Virtù è abito d'amore alla verità, e dicesi prudenza quanto alla ragione pratica, giustizia quanto alla rettitudine della volontà, fortezza e temperanza quanto al vincere gl'impedimenti faticosi e i piaceri; quattro virtù che ne fanno una sola e che, data la pubblica libertà, perfezionano gli Stati, purchè s'adoperi ogni strumento di pubblica educazione. Al qual'effetto dobbiam cercare di giungere con qualunque argomento di scienza, di lettere e d'arti. Nè mancano ragioni da bene sperare, perchè la colonna di fumo che corre i mari e le terre, ha bensì qualcosa di materiale, di troppo mercantile, se vuolsi; ma ciò richiede lavoro e l'unirsi delle moltitudini a comune utilità, e ne' fini comuni splende la coscienza del genere umano.

---

sbaglio incolpevole) i principj dell'onestà *e della giustizia rifulgono* ad ogni coscienza umana. Nessun'uomo ignora, per esempio, l'assioma che due cose simili o eguali ad una terza somigliano o s'eguagliano fra loro. E se ne vuole la prova? Quando i popolani o anche i fanciulli, misurando due distanze con certa misura comune, vedono combaciarvi l'una distanza e l'altra, concludono: elle sono uguali. E quindi, poichè nell'idea comune d'uomo si riconosce somigliare tutti gli uomini, scende l'immediata e pratica verità popolare del non doversi agli uomini recare un'offesa che a noi stessi non vorremmo fatta. Ecco perchè il precetto negativo e il positivo de' doveri si trova in ogni popolo, quantunque l'arbitrio umano li travisi o li trasgredisca ne' giudizj e ne' fatti particolari; talchè il fanciullo stesso, se riceve ingiuria da un suo compagno, dice: che t'ho fatto io?; accennando implicitamente che il male non può recarsi altrui se non per difesa propria.

3. L'antico detto pitagorico, *non alterare la bilancia,* prende allegoricamente un significato universale, corrispondendo al nostro, *non avere doppio peso e doppia misura.* E che cosa vuol dire? Non ti creare una giustizia doppia, una per quando ti piace, l'altra per quando ti spiace; per te una e per gli altri altra. Una congrega di masnadieri vogliono spartire (notò Cicerone) con equità fra loro la roba iniquamente rubata, e se il capo non faccia le parti uguali, lo chiamano ingiusto e si risentono e talora vengono a'ferri. Ogni violenza di principe o di fazione, prepotenza di

forti, guerre crudeli, le cittadine ancora, cerchiamo quindi onestare co' nomi di dovere o di diritto; nè uomo v'ha, che dopo aver dato di piglio nel sangue o negli averi altrui, e venuto in potestà delle leggi, non domandi giustizia o misericordia. Sicchè gli atti non giusti e le ingiuste abitudini stanno essenzialmente in ciò: riconoscere quello che gli altri debbono fare o non fare a noi, e sconoscere noi quello che dobbiamo fare o non fare agli altri. Ecco la doppia misura. E discordiamo anche da noi stessi. Per esempio, ne' libri del Cinese Mencio è scritto: Chi mai, benchè avvezzo ad ogni scelleratezza, se veda che un fanciullo sta per cadere in un pozzo, non si moverebbe a soccorrerlo? Il fatto dimostra che spesso da' moti primitivi dell'animo e da' primi giudizj della coscienza discordano i secondi, e da' secondi anco i terzi e dal giudizio spassionato i giudizj della passione; talchè, da un anno all'altro, da oggi a domani, da ora in ora, spesso da un istante all'altro, un uomo solo ci pare diverso da sè medesimo, e, anzichè un uomo unico, molti uomini opposti. Or che cosa rileviamo in queste contraddizioni umane? Rileviamo che la notizia del bene v'è dentro di noi, ma che l'amor proprio e altri affetti non ordinati ce la velano nel pensiero; e noi contraddiciamo a noi stessi col giudizio e con l'opera. E perciò, la virtù è amore abituale di verità, il vizio poi non altro è che contraddizione, disconoscimento, irriverenza, disamore del vero, abituale menzogna; e questo disconoscimento, che avversa il naturale conoscimento, è la doppia stadera di Pitagora, o il doppio peso e la doppia misura. Come la virtù è prudenza

per la scelta razionale, giustizia per la rettitudine dell'atto, fortezza per l'energia del volere, temperanza pel governo misurato degli appetiti; così, per la scelta non razionale, per la stortura degli atti volontarj, pel condiscendere agli appetiti particolari e per difetto nella loro commisurazione, diremo che abituale imprudenza e ingiustizia, fiacchezza e intemperanza è il vizio.

4. Nelle contraddizioni del vizio stesso si danno più gradi, peggiorando. Primo è una contraddizione aperta tra l'ordine de' fini e la volontà, una contraddizione non recondita, non disconfessata dall'uomo che la commette, il caso di quel poeta che diceva: *Video meliora proboque, deteriora sequor*, « io vedo il meglio, e mi appiglio al peggio. » Tal contrasto, riconosciuto intellettivamente, disconosciuto praticamente, vien prima degli altri; giacchè lo studio d'alterare la verità e il bene, anche col giudizio speculativo, richiede una più matura riflessione, o un abito più radicato e premeditato nel condiscendere alla scelta disordinata. Questo contraddire la ragione con la volontà è più o men comune a tutti gli uomini, quantunque con sì diversa imputabilità e frequenza; perchè con fatti gravi o leggieri ognuno di noi o abituati o no, pur sapendo chiaramente o confusamente di peccare, pecca, e chi dica di non peccar mai, mentisce a sè medesimo. E qui sfavillano del pari l'arbitrio umano e la notizia del bene; perchè l'uomo allora si confessa in colpa, o conosce di far cosa non buona, e se ne chiama imputabile, recando a sè la libera cagione del fatto, che dunque poteva non farsi. Certo,

gli uomini di virtù eroica li dobbiamo credere alieni da ogni difetto avvertito chiaramente, benchè leggiero; tuttavia (ne' soli termini di natura) chi dicesse, non ho mancato mai, parrebbe sì eccessivamente superbo, da muovere ribrezzo; sicchè gli Stoici, che descrivevano il sapiente puro di colpe, poi distinguevano il savio nell'idea loro, dal savio in *realtà*, e l'impeccabile sapienza dicevano esser soltanto ideale. Il modo più consueto delle perturbazioni morali è dunque un riconosciuto contraddire dell'arbitrio al naturale ordine de' fini.

5. Or quando ciò diventi abitudine o vizio, conduce a un altro morale peggioramento. Se formiamo l'abito di contraddire la legge interna, spesso cadiamo poi nell'indifferenza. Che cosa vuol' egli dire indifferenza? *È incuria di pensare i motivi o buoni o non buoni delle nostre operazioni.* Allora operiamo, checchè sia dell'onestà, badando soltanto alla soddisfazione de' nostri desiderj. E perchè succede spesso la negligenza morale all'aperta contraddizione? Perchè un manifesto contrariare la legge di natura e la ragione nostra ripugnando troppo agli animi umani, naturalmente forniti di ragionevolezza, cerchiamo di non considerare l'irragionevolezza degli atti nostri (quando pur vogliamo abitualmente ripeterli) per non sentire sì vivo il rimprovero della coscienza. E v'è un'altra cagione; che l'abito di secondare gli affetti non ordinati toglie alla volontà l'abito di esercitare l'attività riflessiva per meditare le cagioni e le ragioni dell'atto volontario: talchè si opera non badando

a leggi morali, o come fossimo senza legge alcuna. La quale indifferenza scende di male in peggio per due gradi. E primo è un abbandonarsi a' desiderj con tale uso di non opporvi ostacolo, che la volontà quasi paia impotente a resister più, o a sospendere gli appetiti con l'interno esame sopra il da farsi; e quindi, se alcuno riprende chi è caduto in somigliante pigrizia di volontà, dicendogli non vedi tu che fai male?; sentiamo rispondere: *lo vedo, ma non ci penso, nè posso altrimenti.* Nella cui risposta è contraddizione, un accorgersi del male, un conoscerne l'imputabilità e quindi la libertà, e poi dire *non posso altrimenti;* ma ciò indica l'abbandono del volere, senza pur computare il pregio degli atti umani. L'altro grado e peggiore si è, quando il vizio di lasciarsi andare invecchiò tanto, che l'uomo non solamente non cerca, guardandosi nella coscienza, i motivi delle proprie operazioni, sì ha deliberato di non volerlo fare, e aborre d'esservi richiamato dagli altri, onde sentiamo dire talvolta: *non ci voglio pensare.*

6. Ma evvi un discendere più basso. L'esplicito contraddire all'onestà, e il non ponderare la qualità morale dell'azioni, troppo manifestamente s'oppongono alla razionale natura dell'uomo; sicchè, per evitare questa ignobile contrarietà e questa spiacevole repugnanza, cerchiamo giustificare l'azioni non buone. Come si cercherà di giustificarle? In tal modo che la *cagione* o l'impulso ricevuto dagli appetiti noi la giudichiamo una *ragione, od un conformarsi all'ordine della natura.* Insomma, che cosa è mai questo? È la

volontà non buona, che vuol persuadersi d'esser buona e che, servendo all'appetito, ama persuadersi d'obbedire alla ragione. Tal fatto, benchè moralmente tristo, rende mirabile testimonio alla legge morale da un lato, e alla buona inclinazione della natura umana da un altro: alla legge morale, perchè non volendo esserle obbedienti, si procaccia di fingerne dentro noi stessi l'ossequio; all'inclinazione naturale dell'uomo, perchè, non volendo essere virtuosi, c'ingegniamo di nascondere il vizio a noi stessi o di onestarlo con le sembianze della virtù; ipocrisia interna, onde poi nasce l'esterna. E il modo di persuadere a noi stessi l'errore morale sta in ciò, che facendo servire la riflessione a' fini del desiderio, guardiamo la cosa da una parte soltanto, vera da sè, falsa perchè divisa da ogni altro rispetto; come pel fine buono si cercano scusare i mezzi disonesti, o come l'usuraio che, movendo dalla verità *esser merce il denaro*, ne conclude potersi chiedere ogni usura ingorda, nè vuol considerare che il medio e giusto risultamento fra l'offerta e la domanda deve procedere da naturali attinenze del bisogno, anzichè da stoltezza e da estrema necessità degli uni e da ingordigia degli altri. Or questo giustificare il male, *a pari circostanze d'un fatto*, è peggio che fare il male riconoscendo di farlo, e peggio è anche del non volerci ripensare; giacchè all'abituale viziosità dell'animo s'aggiunge l'errore volontario e libero della riflessione, onde poi si rende men facile il correggimento.

7. Questo errore volontario sta, universalmente

considerato, nel *chiamar bene il male, o male il bene;* ma può scendere anch' esso per due vizj, e il secondo peggiore del primo. Di fatti, l' animo può scusare o assolvere certi fatti *particolari*, attirato dal desiderio che il buono per l' appetito comparisca buono anche per la ragione; talchè pur gl' idioti, e le femminelle, o anche i fanciulli trovano sottilissime acutezze per dire a sè medesimi: quest' azione, che ho fatta e che può sembrar cattiva, è buona, perch' io aveva ragione di farla. Sappiamo quindi le scuse, i pretesti, le restrizioni mentali, onde ingegnosamente ci argomentiamo di trasmutare in operazione onesta la disonesta, per iscolparne noi stessi al cospetto della coscienza nostra, temendone così e venerandone senza volerlo il tribunale interno. Ci mostra Euripide nel l' *Andromaca*, che questa misera regina, rifuggitasi dalla crudeltà d' Ermione gelosa presso al delubro di Teti, la rivale, non osando rimoverla di là con mano violenta per la riverenza dell' asilo religioso, la minacciò di trarnela per violenza di fuoco, cingendo cioè di fiamma l' altare: quasichè, serbata la lettera del divieto, l' intenzione di questo non fosse ugualmente violata. Or noi manchiamo sovente così.

8. Ma evvi un secondo modo, anche più riprovevole; quando cioè, non solo alcuni fatti particolari, ma un' *intera sequenza* di fatti cerca l' uomo d' assolverla, trasformando sofisticamente in principio di giustizia un' opinione falsa e piacente; come, ripigliando l' esempio degli usuraj, essi con l' aforismo che il denaro è merce, procurano convertire in principio di

leggi morali la indeterminabile avidità dell' usura, pessima più del furto, che non istrangola tanto, nè conduce a tanta perdizione le famiglie e i popoli. Sicchè, mentre alcuni confessano la contraddizione della volontà loro con la ragione propria, e altri tentano di sviare il pensiero dalla contraddizione stessa per non sentirla, questi, o in certe opportunità o in una serie di atti, tentano di far cessare la contraddizione intima con una contraddizione più maligna, cioè costringendo la ragione a sragionare in servizio de' loro appetiti. Gli uni chiaramente intendono la verità e condannano sè stessi; gli altri non badano alla verità per non condannarsi; gli ultimi poi non vogliono intendere, cercano anzi di frantendere, per assolvere i proprj vizj o le proprie ingiustizie: *noluit intelligere, ut bene ageret.* V' ha un proverbio che dice: *chi grida ha torto;* e significa, non solo che, con l'adirarsi nelle dispute, l' uomo esce fuor di ragione, sì ancora che il tono iracondo della voce dimostra com' egli procuri a fatica di persuadere sè stesso e altrui contro la coscienza propria, con la voce passionata, non con le ragioni. L' animo s' ingegna spesso di rendersi faticosamente persuaso ch' è giusto nell' ingiustizia.

9. Può, infine, tanto pervertirsi la volontà, non solo da chiamar bene il male, o viceversa, sì ancora da negare tra bene e male ogni differenza. Il qual' ultimo pervertimento si distingue dall' indifferenza; perchè questa è non voler pensare al divario tra gli atti buoni ed i cattivi, mentrechè quello è impugnare col pensiero e con le parole il divario stesso. Eppure,

ancor qui è contraddizione manifesta; giacchè, negando la diversità, mostriamo di conoscerla, dando al bene ed al male due nomi diversi. Presa l'abitudine di non pensare alla moralità degli atti nostri, l'intelletto poi s'oscura per mancamento di riflessione sul giusto e sull'onesto; e presa, cedendo agli appetiti, l'abitudine di non adoperare la volontà libera, più e più s'ottunde la coscienza della libertà, come s'ottunde la vista umana rimanendo troppo al buio, e s'ottundono tutte le facoltà inoperose: talchè per l'offuscamento delle notizie morali, per l'abitudine della servitù nella volontà, e indebolito il sentimento della coscienza, l'animo si dispone a negare la libertà morale e la morale coscienza stessa. Terribile contraddizione dell'uomo che si disumana! Quindi un cercar pretesti per negare la differenza tra la virtù e il vizio, come citando la mutabile varietà delle opinioni umane o la stranezza di certe leggi positive; senza pensare che non esclude la realtà di un oggetto la diversità del giudicarne. Questi uomini danno talora in furore, quand'altri affermi la libertà e la legge naturale. Perchè adirarsi, se non siamo liberi neppure affermando la libertà? Il segreto è questo, che l'affermazione altrui concorda troppo con l'interna testimonianza, ch'è odiosa e vorrebbe farsi tacere; onde infuriano contro chi regge la parte fastidiosa, come ci sdegniamo contro chi sostiene il parere de' nostri contradittori.

10. Queste graduazioni di peggioramento morale nel vivere privato si riscontrano di necessità nel consorzio umano, perchè il consorzio si compone d'uo-

mini. Quando alcuni ordini della cittadinanza o i più de' cittadini sieno abituati a violare la giustizia consapevolmente, poi ne succede la pubblica o quasi pubblica indifferenza; dacchè ne' popoli si svigorisce il sentimento e la coscienza del proprio dovere. Così, abbiate una gente accidiosa, talchè ozio, ignavia, poltronaggine o un viver con le mani in mano, gli avvezzi a non operare più nulla; questa desidia esteriore ci dimostra che non s' opera più internamente, cioè che la volontà è fiacca e sonnolenta, nè quindi esercita più la riflessione a meditare gl' impulsi e i fini della vita morale. Costoro li puoi muovere per paura, non mai per coscienza, giacchè il pensare, il raccogliersi, un ritornare sopra di sè, gli affatica troppo; e la loro parola più consueta è questa, *e che m' importa?* Abbiate per contrario una gente, operosa sì, ma tutta operosità di guadagni materiali, non curante di beni più alti, e che ogni cosa mette al mercato; essa più e più s' abitua nel dar pregio solamente alla sensibile utilità, e di morali considerazioni non intende o s' annoia o s' infastidisce o ne sogghigna; talchè nel fondo dell'animo domanda poi sempre, *per quante lire può vendersi la coscienza e l' onore, la fede in Dio e l'amore della patria!*

11. Dall' indifferenza si cade nel vizio di barattare i nomi, persuadendosi, e cercando di persuadere gran parte del popolo, e talora pressochè un popolo intero, di gravissimi errori morali. Fermamente, le comuni passioni son causa principale di questo; ma il modo immediato di propagare siffatte opinioni è un sofisma

de' pensatori, o degli ordini più elevati; giacchè il popolo, da sè solo, può non maturamente pensare, può peccare, ma il sofisma ingegnoso e che diventa un comune aforismo, non lo conosce; benchè poi, accettatolo, vi aggiunga del suo e singolarmente dell' immaginoso, come fu nell' origini della superstizione pagana. Or come, adunque, si rende popolare un certo errore da uomini che, per abiti riflessivi, primeggiano sulle plebi? Ciò accade, quand' essi rendon piacevole e piana la loro sentenza, dandole altresì un aspetto di verità. Per esempio, il divorzio con quale apparente verità può sostenersi? L' insopportabilità d' unioni, oramai divenute odiose. Sentii una commedia, ove si ostentava il misero stato di donna che sposato un ladro, senza conoscerne il delitto e, cadendo esso in mano de' tribunali, vedova senza vedovanza, nemmeno poteva congiungersi ad altro, soggetta così a tutte le seduzioni della gioventù e d' un cuore amareggiato. La gente applaudiva. Ma quando poi si pensa che prime o sole a patir del divorzio per la prepotenza degli uomini sono le donne, e che i divorzj eccitano agli adulterj, e prova ne dètte Arrigo VIII d' Inghilterra, come gli antichi Greci e i Romani, a che costrutto mai riesce quell' argomento di casi particolari? Tutte le fazioni politiche, poi, hanno lagnanze giuste contr'ogni Governo, perchè qual Governo mai non ha torti; ma se concludiamo al diritto delle sommosse, qual Governo altresì può reggere in piede? Lucrezio, descritta in versi stupendi l' immolazione d' Ifigenia, esclamò: *tantum relligio potuit suadere malorum!*, verso che si ripete ancora; ma i benefizj della religiosità, opposti a' malefizj

della superstizione, Lucrezio non gli esaminò. Talchè gli errori morali, com'ogni errore, consistono tutti nel guardare, non alla cosa in sè stessa e con ogni attinenza sua, bensì ad accessorj e ad accidenti o, infine, a' lati particolari d'un argomento: e tal particolare rispetto, più o meno piacevolmente significato, più o meno semplicemente, con più o meno efficacia quanto all'umane passioni, rende popolari le opinioni meditate; com'a' tempi dell'Enciclopedia e a' tempi nostri.

12. Notiamo che siffatti errori, stillando d'alto nelle moltitudini e specialmente nella gioventù, si ricevono da queste com' assiomi, talora per cagioni meno indegne, anzi buone in certo rispetto, talora per vilissime. Le meno indegne si raccolgono tutte nel bisogno di socialità, benchè frantesa. Che cosa è mai l'efficacia dell'esempio? o che cosa il desiderio di lode o d'aura popolare? o gl'impeti della *moda?* che l'affidarsi all'altrui autorità? che il dolore di segregarsi, quando la coscienza lo imponga, ossia di non pensare come pensano i molti, o i più, o almanco i più autorevoli e, talvolta, i più clamorosi? Non altro è tutto ciò, che spada a due tagli; cioè: amore buono, lodevole, necessario di non far parte da sè stessi e di consentire con gli altri, e, nel consenso, di godere dell'altrui stima e benevolenza; pur cattivo amore, se la compagnia del consentimento è cattiva. Ecco il perchè, mentre la temenza non fa cedere agli errori morali più acclamati le anime più alte, le fa cedere spesso la desolazione d'una solitudine vera o apparente. Tra le cagioni vili primeggia invece il timore; com'accet-

tando errori politici o religiosi per minaccia di danni o di vergogna, e che, presi dapprima per dappocaggine, son poi seguìti per volontà, che genera finalmente l'abito de' falsi giudizj.

13. Ma dobbiamo avvertire, che certi errori accolti dal popolo, di formali ch'erano prima, talora diventano materiali, o pressochè materiali; onde la primiera imputabilità loro, o molto diminuisce, o anche termina. E come può accader' egli ciò? Quando per impotenza volgare di riflessione, o per mancanza d'eccitamenti a riflettere, il popolo non sia più capace d'avvertire l'erroneità di certe *preoccupazioni*, che s'impadronirono di esso per mala educazione religiosa e civile, ossia per effetto d'autorità inveterata; sulla cui credibilità il popolo stesso non abbia impulsi o cagioni da dubitarne. Già sappiamo, errore *formale* derivar proprio da ragionamenti contrarj all'intima legge di ragione, mentrechè per l'opposto l'error materiale deriva da cagioni estrinseche, ossia da sbaglio, e perciò allora si nascondono all'attenzione intellettiva i termini veri del giudizio e la loro unione. Talchè, quando v'abbia *impotenza* di riflettere su'motivi del giudicare nostro, viziato dall'autorità e da generali consuetudini, arguiamo che l'errore da volontario e formale ch'era, si convertiva in materiale, non più libero, non più imputabile a malizia. Nel comune linguaggio dicesi perciò: doversi scusare materialità d'uomini non educati.

14. Così, a recarne un qualch'esempio, manife-

stamente l'idolatria e l'antropomorfismo, superstizioni che nella divinità recavano molliplicità di natura e indegnità di vizj umani, dobbiamo annoverarle tra gli errori più perversi; e tuttavia, dovecchè si sbigottisce il cuore leggendo di que' filosofi che adoravano esternamente gli Dei, mentre filosoficamente li dannavano, si sbigottisce, dico, pensando che la riflessione loro poteva più delle consuetudini, e nondimeno alle consuetudini assentiva; invece, per le plebi zotiche, opino ch' esse, perchè non capaci di salire a tal'esame, furono forse non imputabili o poco de' lor culti contrarj alla ragione, purchè non offendessero le naturali leggi evidentissime, come tra gli Affricani bruciare a Saturno i figliuoli, o come le donne di Cipro immolare ad Afrodite la verecondia. E molto più tal diminuzione o cessazione d'imputabilità mi pare nei barbari, e anche più ne' selvaggj, verosimile, spesso non superiori a' fanciulli nel raziocinio; imperocchè, come reputiamo noi che gente sì grossolana possa voltar l'animo sopra sè stesso, dicendo: tali credenze son' elleno vere o false? e tali costumanze o famigliari o civili son' elleno buone o cattive? La qual considerazione mia, che si distende a' maleducati ed a' malavvezzi di qualunque età e stato, se umilia da un canto la superbia umana, vedendo che l'uomo si riduce a mancare d' imputazione propria in parte od in tutto, ci conforta da un altro in pensare, che forse i più degli uomini andaron soggetti all' errore senza volerlo.

15. Qual' ultimo effetto può venire dalla popolare indifferenza e dagli errori popolari? Non altro che la

barbarie. Perchè, come la civiltà è pubblico perfezionamento, così lo stato contrario al vivere civile si è pubblico tralignamento, che nella barbarie ha il suo estremo termine. Stimeremmo noi forse che i Barbari non abbiano corruttela? C'inganneremmo a partito, giacchè la corruzione degli Stati si distingue da un vivere barbaresco sol quando, insieme co'perduti costumi e con l'orgoglio disamorato, rimane ancora un qualche vestigio di umanità negli usi e nelle leggi, nell'arti e nelle scienze; dovecchè, cessati que'vestigj, e sottentrando la ferità, e restando una più rude licenza, ecco la barbarie vera, non quale se la fingono alcuni, bonaria zotichezza di modi e semplice vigoria d'animi. Basta leggere i primi volumi del Sismondi (*Storia dei Francesi*) per capire quanto i Barbari, diluviati nella Gallia e in tutto l'impero di Roma dal Settentrione, contaminassero i matrimonj e le famiglie, per divorzj, poligamie, o per nefandezza d'incesti; que'Barbari, che sembrano a certuno restauratori di civiltà. Nè può nascere dubbio, che tal fosse un primitivo stato di que'popoli; giacchè, se volessimo genericamente sostenere che stato precedente alla cultura è un viver fiero e quasi selvatico, quanto a'Barbari settentrionali nol potremmo, mostrandoci le loro lingue (per esempio il tedesco anche antico) una raffinatissima virtù di significati metafisici e grande ricchezza di vocaboli e d'elocuzioni; segno manifesto di cultura più antica, ond'essi erano tralignati, o già nelle lor sedi prime o nelle contrade lor nuove.

16. Che cosa inferirne pertanto? Questo, che un

popolo non si creda sicuro dalla barbarie, perchè civilissimo, se abbandoni sè stesso nella non curanza di riflettere al giusto ed all'onesto, e se abitui sè a corrompere i giudizj proprj, ed a chiamar vizio la virtù e virtù il vizio. Allora segue di necessità lo scompiglio del vivere umano e privato e civile, perchè ciò che noi diciamo giustizia e bontà, è ordine di natura, e però di fini, amato; e quello che dicesi malvagità e ingiustizia, è aborrimento all'ordine di natura e de' fini umani, e quindi sconvolgimento. So che barbarie perpetua e universale non può darsi col Cristianesimo; ma temporanei prorompimenti d'esterna barbarie dalla barbarie dell'animo, chi potrà negarli, quand' anche non avessimo recenti esperienze che li dimostrano reali? Non c'inganniamo, rassicurando noi stessi con la felicità de' tempi: giacchè de' tempi felici di Nerva e di Traiano parlava Tacito, ma dopo un secolo l'impero si sgominava, e poi ruppero dall'Aquilone i Vandali ed i Goti; parlavano de' lor tempi felici beatamente gli Enciclopedisti, ma dopo alcun poco il *terrore* versò il sangue a fiumi; parlavano ieri dell' impossibile ritorno di sì barbare cose in sì felice età i *Dottrinarj*, ed ecco l'incendio d' intere città e de' civili monumenti nell'Europa e nel nuovo mondo. Gli animi partoriscon sempre ciò ch' hanno in sè; umani la civiltà, disumani la barbarie. Affinchè operiamo ad allontanare questi pericoli, bisogna non imitare i paurosi che, camminando soli e di notte, cantàno quasi per sicurezza e confortan sè con la voce propria; ma riparo unico è opporre agli errori la verità, costantemente, animosamente, sicchè non diventi popolare

la confusione de' giudizj e la indifferenza de' propositi; e perciò nobilitiamo la gioventù brava e operosa col magistero della parola e dell' esempio, perchè questa poi nobiliti con gli scritti e con l' opera la sua nazione.

CAPITOLO XI.

Il fine dell'arte buona.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Il bene va distinto dalla verità, e però dalla conoscenza e dalla scienza. — 3. L'amore del bene risguarda sempre nature intellettuali, anzichè verità o astratte o relative a ciò ch'è senz'intelletto. — 4. Ogni altra cosa è mezzo, non bene in sè stesso. — 5. Falsità dunque di quel detto la *Scienza per la scienza*. — 6. Danni che ne verrebbero. — 7. Distinzione degli antichi fra vita contemplativa e attiva; — 8. distinzione di queste nell'èra cristiana. — 9. Ma la conoscenza e la scienza son d'aiuto alla virtù, e viceversa. — 10. La scienza può giovare al perfezionamento negativo e positivo de' popoli. — 11. Esempj del primo. — 12. Esempj del secondo. — 13. Si distingue la virtù dall'arte del bello, ma v'è ordine fra vero, bello e buono. — 14. Guai che verrebbero da confonder bellezza e bene. — 15. Aiuti fra la virtù e l'arte bella. — 16. Dottrine pitagoriche sull'armonia.

1. L'arte buona o virtù, ch'è osservazione imitativa di natura e inventrice com'ogni arte umana, pel fine suo diversifica poi da tutte le altre arti. E indagato perciò in che consista l'esemplare da seguirsi o legge di natura, e in che l'osservazione di questa entro la coscienza, e l'imitazione del gius naturale per libera volontà, e finalmente l'invenzione o perfezionamento privato e pubblico e i vizj opposti, non altro

resta oramai all'esame dell'arte buona, se non determinare meglio com'il suo fine si distingua da' fini dell'arte logica e dell'arte bella e, ad un tempo, vi s'accordi. Dalla verità e dalla bellezza è distinto il bene, perchè la verità è termine di conoscenza, la bellezza è termine d'ammirazione intellettiva, e il bene poi è termine d'appetito razionale o di volontà; e nondimeno questi tre fini come potranno essi discordare fra loro, se consiston tutti nell'ordine delle cose, diversi fra loro solamente per la diversa relazione con l'intelletto che conosce, con l'intelletto che ammira, e con l'intelletto che ama? Perciò dall'esservi unione provenne l'errore del confonderli, come dall'esservi distinzione s'occasionò l'errore del separarli. Ecco adunque il nostro argomento.

2. Già confutò Aristotile una sentenza di Socrate che pareva immedesimasse la conoscenza col bene morale e, perciò, il male con l'errore speculativo. Difatti, ordine d'entità conosciuto è la verità, ordine di fini amato è il bene: o perchè dunque immedesimare questo con quella, se tanto la conoscenza del vero differisce anzi dall'appetito del buono, che niente si può volere se prima non sia conosciuto, e assurdo è desiderare cosa ignota? Sicchè il termine del conoscimento, cioè la verità, non deve confondersi col termine dell'appetito razionale, perchè il secondo presuppone il primo; quantunque l'oggetto medesimo che da un lato è vero perchè conosciuto, da un altro sia buono perchè appetito; come appunto l'ordine di natura dicesi vero per la conoscenza che n'acquistiamo, e di-

cesi buono per la volontà libera che lo deve obbedire. Non va confusa dunque la vita morale dell' uomo con la sua conoscenza, e neppure con la scienza ch' è perfezione di conoscimento. Accade bensì ad ogn' intelligenza finita, che, conosciuta in parte una verità, desideriamo, appetiamo, vogliamo conoscerla in tutto, e, acquistate certe notizie, n' appetiamo altre, e ciò chiamasi *curiosità* o desiderio di sapere; ma tuttavia è altro l' amore del vero, com' oggetto di conoscenza intellettiva, e altro è l' amore del vero, com' oggetto finale, in cui termina l' amore stesso o la volontà. E la prova n' abbiamo da ciò, che mentre il desiderio di conoscere più e meglio trae l' intelletto a conoscenze nuove, poi amiamo le cose che più e meglio son vedute dall' intelletto: talchè, come diceva l' Alighieri, l' atto d' amore *seconda* l' atto del vedere. Anzi, noi desideriamo di renderci vie più noto un oggetto per vie più amarlo; come succede agli uomini pii che, per accendersi più negli affetti religiosi, meditano le cose divine, o come un animo buono, per meglio amare l' uomo e beneficarlo, ne considera in cuore la nobile natura. L' amore del conoscimento è principio; l' amore della cosa conosciuta è termine, o bene, o fine in significato più proprio, perchè a questo propriamente si volge, in questo si posa l' animo, e vi comprende ogni oggetto e ogni desiderio.

3. Indi possiamo spiegare un fatto mirabile, saliti a una dottrina più alta e universale. Oggetto della conoscenza e dell' appetito di questa è ogni verità, sì le astratte da ogni cosa reale, sì le concrete, sì la natura

degl' intelletti, sì la natura senz' intelletto. Così, noi appetiamo di conoscere le verità matematiche astrattissime, la Geometria pura, l' Arimmetica pura o simili; quantunque le proposizioni speculate dal geometra e anche i numeri speculati dall' arimmetico sien considerati nell' ideale possibilità loro, anzichè nella realtà de' corpi o dell' altre cose moltiplici. Pertanto son conoscenze o scienze astratte, perchè il soggetto loro da sè non ha sussistenza. Evvi altresì grande affetto di scienze concrete, per esempio, l'Antropologia e la Fisica, le quali si riferiscono a cose sussistenti, come l' uomo e i corpi; non perchè non s' adoperi anco in esse l' astrazione di principj e di leggi, di generi e di specie, ma perchè tutto ciò ha relazione col mondo reale. Ora, tra le conoscenze e scienze concrete ve n' ha taluna che risguarda cose sfornite d' intelletto, come la Fisica propriamente detta, la Mineralogia e la Botanica. Tutte le quali cose, o astratte o concrete, sono adunque oggetto d' intelligenza o verità. Ma l' appetito del bene non termina in astrazioni o in cose non intellettive, perchè in loro non consiste il fine propriamente detto, cioè terminativo dell' amore. Tal dottrina non è punto astrusa. Di fatto, il bene in significato proprio è cosa amabile o fine amato; e poichè l' amabilità senza l' amore sarebbe una relazione insussistente, perchè senza l'altro termine, a cui l' amabilità si riferisce, dobbiamo concludere che veramente amabili sono le cose capaci d' amore, perchè la correlazione tra l' amabilità dell' oggetto e l' amore si compisce in loro medesime; ma, viceversa l' altre cose, quando intelletti non vi fossero nel mon-

do, l'amabilità di quelle sarebbe vana, perchè l'attinenza fra l'oggetto e l'affetto si compisce fuor di loro, non già in loro, e da sè non può stare, come sta negl'intelletti amabili a un tempo e amanti. Dico pertanto che la correlazione d'amabilità e d'amore si avvera negli uomini e assolutamente in Dio; essendovi nella natura intellettiva, come la conoscenza degli altr'intelletti, così l'amore degli altr'intelletti, e come l'amore di questi, così 'l contraccambio d'esserne amati. Fuor di ciò non avvi corrispondenza o interna o esterna, v'è solitudine, contro la natura d'amore che anzi unisce: onde il proverbio dice con profonda verità, ch'*amore chiede amore*.

4. Sicchè nulla di non reale o nulla di non intellettivo, se non in quanto serve di *mezzo* al *fine vero* ch'è amare chi è capace d'amore (ossia le nature intelligenti), si ama qual bene veramente. Chi affermasse poi: amo le verità matematiche astratte, perchè nella loro evidenza si perfeziona e s'appaga il mio intendimento; ciò si capisce benissimo e ciò è giusto, perchè si riferisce al perfezionamento di lui e all'amore della propria eccellenza; o ancora chi dicesse: io amo le verità matematiche, perchè quindi vengono stupende applicazioni all'arti per utilità degli uomini; e ciò pure s'intende benissimo, perchè si riferisce all'amore degli uomini stessi; ma dicendo al contrario: amiamo le proposizioni geometriche o l'arimmetiche quasi un'amabile cosa per sè medesime, in quel modo che l'uomo religioso ama Dio, e un padre ama i figliuoli, e un marito la sua donna, e un amico l'amico, essi,

purchè non parlassero poeticamente, moverebbero a riso com'enfatici o esagerati che, per avere sempre il pensiero a una cosa, danno all'astrazioni realtà e indiamento. Chi dicesse altresì d'amare i fiori, le stelle, ogni altra cosa dell'insensibile natura; non già com'ordine di perfezione ammirato e quindi com'oggetto di contemplazione intellettiva (ciò non ammette dubbio), sì amarle in significato stretto, quasi fine in cui riposa il cuore, ciò sembrerebbe follìa, e ricorderebbe la giovinetta infelice, innamorata del sole, e della quale poetava con epigrafi belle il Muzzi. Ecco il perchè, chiunque ama di cuore gli animali (e vediamo chi teneramente bacia cani e gatti) e gli ama non solo per la meraviglia de'loro istinti e per la corrispondenza sensitiva (non intellettuale) de'loro affetti, ma proprio a modo di creature umane, anzi talvolta più, sembra ridicolo e bizzarro, se pure non disumano e bestiale. Sicchè ogni cosa non intellettiva l'amiamo per l'ordine degl'intelletti, o quel mezzo a questi, che soli han ragione di fine o *amabilità e amore*.

5. Siamo condotti perciò a esaminare un detto, che sentiamo ripetere sì frequentemente: *la scienza per la scienza*. Or che significa ciò? Vuol'egli dire che in ogni disciplina scientifica evvi un ordine di principj e di raziocinj e di conseguenze, al quale va mirato diligentemente, affinchè del soggetto d'una tal disciplina s'acquisti conoscimento schietto e ragionato? Vuol'egli dire, poi, che bisogna seguitare quell'ordine rigoroso di principj, di ragionamenti e di conclusioni come l'ordine stesso richiede, senza ba-

dare a cagioni estranee o non intrinseche all' argomento ed alla ragione nostra, bensì estrinseche affatto; come un' autorità irragionevole o non accettata per motivi razionali, o come una passione disordinata che ci porterebbe a falsare i nostri giudizj? Ciò ammettiamo, è giustissimo, è di piena evidenza. Ma quando significasse, che la scienza stia in luogo di bene, o che la *vita morale termini nel sapere, anzichè nel ben' operare*, allora no. La scienza, quantunque d' altissimo pregio, non basta; chè a' fini dell' uomo si richiede l' amore, il cui oggetto sta nel voler bene a chi è capace di bene, ossia le nature intellettuali. *La scienza per la scienza, in quanto è scienza*, l'approvo; ma in quanto è *operazione dell'uomo* poi, ella dev' essere coordinata sempre a' nostri doveri, come al perfezionamento dell' intelligenza propria e altrui, e quindi a benefizio proprio e degli altri uomini. Egregia certo la scienza; ma non toglie che lo scienziato non debba essere pio, buon cittadino, buon padre, buon figliuolo, buon' amico; perchè nell' adempimento de' doveri, nel retto esercizio de' diritti, nella pace dell' animo, non già in un sapere indifferente o contrario a tutto ciò consiste il bene ch' è pratico riconoscimento della verità, ordine d' affetto e ordine di sentimento, cioè bontà, giustizia e contentezza interiore.

6. Del resto, se la scienza per la scienza significasse di porla in luogo del bene, seguirebbero guai gravi. Due principali fra questi noterò. E il primo è, che il bene o la legge direttiva delle umane volontà

parrebbe privilegio de' dotti, ed essi soltanto i buoni e i beati. Or sappiamo che ciò più o meno fu sentimento de' filosofi pagani; perchè, oscurate le tradizioni religiose, non parve a que' filosofi rimanere per gli uomini altra guida, fuorchè la Filosofia. E si capisce com' allora potesse ciò in qualche modo giustificarsi, ma oggi non si capisce, perchè le tradizioni popolari cristiane corrispondono a' dettami naturali della coscienza. Giustificabile l' antica filosofia *in qualche modo*, cioè in quell' ottenebrarsi del Gentilesimo; ma non assolutamente, giacchè rimaneva ne' popoli civili un vivido raggio dell' ordine morale, presente all' intelletto umano; e quindi se Cicerone scriveva da un lato *caritas generis humani*, Tacito scriveva dall' altro, nel proemio terribile alla *Vita d'Agricola* come Domiziano s' ingegnasse far tacere *conscientiam generis humani;* ossia, come gli antichi riconobbero una comune coscienza morale, così posero una comune carità. Ecco la legge di natura, rifulgente ad ogni anima umana; nè per seguirla evvi bisogno *immediato* di scienza; e troppo sarebbe strano a credere, che dove ogni cosa dell' universo ha sue proprie leggi, o un ordine proprio, ne mancasse invece l' umano intelletto e l' umana volontà. Dal *privilegio* seguirebbe l' *artifizio;* cioè, posta ne' dotti la persuasione che la scienza è il bene o l' ordine de' fini, sorgerebbe in quelli tal superbia sconfinata, da mettere invece della natura i loro sistemi e da volere a questi accomodare il mondo; nè il supposto mio è senza esempj.

7. Si disputò ab antico se fosse più eccellente il

contemplare o l'operare; quesito che troviamo ne' *Dialoghi* di Platone, poi nell' *Etica* di Aristotile, poi qua e là ne' Libri morali di Cicerone. Si disse che la *vita contemplativa* o *speculativa* prevale all' *attiva* o *pratica* in eccellenza, perchè la contemplazione risguarda più direttamente l' intelletto ch' è la suprema delle facoltà umane o la eccellentissima fra tutte le cose; onde si concluse che soltanto la virtù contemplativa può condurre alla beatitudine o felicità perfetta, concordi per la sostanza i filosofi accennati; salvochè Platone concedeva più allo speculare, Cicerone poi all' operare e, inoltre, la vita contemplativa la intese Platone in modo più *oggettivo*, cioè relativo agli esemplari eterni, e Aristotile in modo più *soggettivo*, cioè relativo alla felicità. Comunque sia, tal vita d' intelletto contemplativa, se a volte sembra consistere per gli antichi nello speculare scientifico, l' esame poi de' libri loro ci mostra che la scienza vien considerata da essi com' unico sentiero a una contemplazione *viva*, detta perciò vita contemplativa, un viver contemplativo, non già uno speculare astratto; un amore d' oggetti reali e sublimi che la scienza trova e che indi l' intelletto ama e n' è beato.

8. Il Cristianesimo s' accordò con questa dottrina, purgandola da' privilegj o dalle presunzioni de' dotti. La vita contemplativa e l' attiva, le quali apparvero significate ne' Vangeli da Maddalena e da Marta, vennero poi esaminate da' Padri e da' Dottori e, in progresso, dalla Filosofia cristiana del rinnovamento e dell' età nostra. Or che vuol' egli dire *vita contempla-*

tiva, nel significato dell'èra volgare? Certo anche la scienza; ma universalmente o anche fuor della scienza è contemplazione dell'ordine divino in sè stesso e nella natura. Che vuol'egli dire *vita attiva?* L'operar'esteriore in benefizio altrui e nostro. Quale fra le due più egregia? I Cristiani, come i Filosofi gentili, risposero, la contemplativa. Ma una speculativa contemplazione? No, *contemplazione amorosa*, e quindi una carità che ama il bene degli uomini tutti; ond'essa non può segregarsi dalla soddisfazione de' doveri umani, altrimenti è ozio e peccato. Può dunque prevalere la vita contemplativa o l'attiva? Sì: come negli studiosi la contemplazione; ma negli uomini di Stato l'operazione. Può mai separarsi l'una dall'altra interamente? No, perchè ogni uomo deve, se bisogna, operare anco esternamente al bene suo e del genere umano. Quale perciò la vita ottima o la più perfetta virtù? L'unione dell'una vita e dell'altra, perchè siamo anima e corpo, e viviamo nell'umana società. Ecco il modo, con che sciolsero la questione i Teologi e i Filosofi cristiani, verità simboleggiata dall'Alighieri in Lia e in Rachele, dicendo: *lei lo vedere, e me l'ovrare appaga;* e quindi si scorge quanto ciò diversifichi dall'aforismo odierno: *la scienza per la scienza.*

9. Si distingue perciò come la verità dal bene, così la conoscenza e la scienza dal volere buono e dalla virtù. Ma forse diremo che l'un fine si separa dall'altro? Anzi fra loro s'accordano e però s'aiutano, perchè amore del bene val quanto amore ordinato della verità. La virtù aiuta efficacemente la conoscenza

e la scienza, perchè non amiamo la verità quasi oggetto di scientifiche astrazioni, dove non apparisce subito la importanza morale loro; nè quasi oggetto senz'intelletto e senz'amore: bensì amiamo la perfezione connaturale di noi stessi e degli uomini tutti, e un alcun che di santo, perchè qualunque verità si fonda nel Vero eterno. Quindi ogni verità riconosciamo sinceramente, talquale, senz'alterazioni d'arbitrio umano, perchè ognuna si riferisce al bene degl'intelletti creati, muove dall'intelletto assoluto, e *amare la verità è amare l'ordine degl'intelletti*. Ecco il perchè a chi nega la nobiltà della natura intellettuale vien mancando *logicamente* il *motivo* di rispettare la verità; o perchè gli animi vani guastino incredibilmente la conoscenza e la scienza. Viceversa, l'amore del bene prende aiuto dalla conoscenza e dalla scienza, perchè non si vuole l'ignoto, e al perfezionamento delle cognizioni corrisponde (se gli animi son retti) anche il perfezionamento della vita privata e pubblica.

10. E di fatto, il progresso civile ha due moti congiunti, che riescono sempre ad un termine solo. Dall'una parte si sgombrano più e più gli errori materiali, soccorrendo la coscienza degli uomini a vedere più chiaro e pieno l'interiore lume della coscienza stessa, e dall'altra parte poi si mutano gl'istituti politici secondo il crescere della conoscenza e dell'arte, accomodandoli a più perfetta correlazione degli ordini civili; sicchè l'uno può chiamarsi perfezionamento negativo, e l'altro è positivo. Certamente, impulsi molto efficaci vengono dalla Religione, anzi necessarj; ma

l'effettuazione de' fini di questa non può essere all'improvviso, e quindi le menti debbono schiarirsi a vedere la sapienza di que' fini e la possibilità di recarli graduatamente in atto; e ciò appunto (com' ho toccato anche altrove) operano le discipline scienziali. Per esempio, chi legga l'opera del *Troplong*, uno fra' più insigni giureconsulti di Francia, anzi d'Europa, sugl' *Influssi del Cristianesimo nel Diritto civile de' Romani*, vedrà bensì come a far trionfare l'*equità*, oppugnata dal *gius stretto*, e quindi a mutare in meglio l'ordinamento civile delle persone, delle cose, dell'azioni giuridiche, più specialmente poi a riformare l'ingiustizia e atrocità de' divorzj, del concubinato, della servitù, avesse autorità efficace il Cristianesimo: sì certo, evidentemente, il Cristianesimo; ma cooperanti con esso i giureconsulti e la saviezza de' principi cristiani.

11. Dicevo, adunque, che il perfezionamento è o negativo che ci libera dagli errori, o positivo che informa le istituzioni civili. Perchè convien distinguiamo puntualmente gli errori che formali o volontarj da principio, poi diventarono materiali o non volontarj, dalle istituzioni che, difettive negli avanzamenti del vivere familiare, politico e religioso, difettive non erano in altri tempi dell'incivilimento. Per esempio, vediamo ne' libri del Gentilesimo e del Medio Evo ancora, che in certi casi era creduto nobile cosa, debito talvolta, lecito almeno il vendicarsi; talchè il divino Poeta, in quel suo poema tutto immagini della divina Giustizia, fingendo trovare in Inferno

un suo parente, la cui violenta morte da nessuno del sangue suo e però consorte dell' onta, non fu vendicata, dice, che questo lo rese pio all' ombra minacciosa. Or dopo secoli di civiltà, il progredimento delle discipline morali ha portato, che la vendetta si reputi cattiva universalmente, perch'essa non chiede la riparazione, sì la pena, e la pena non può darla se non un animo spassionato e per autorità pubblica; tantochè nessun legislatore oramai, nè scrittore, nè uomo civile reputa onesto il vendicarsi; e al duello medesimo, che ora infierisce o fanciulleggia, non si dà nome d'atto vendicativo, sì riparativo, coprendo di bel nome l'uso disonesto. Così pure il divorzio è intrinsecamente cattivo, perchè la famiglia è istituto non mutabile, nè può andar soggetta ad arbitrio di passioni. Anche poi la poligamia è cattiva intrinsecamente, perchè contro all' uguaglianza sostanziale fra uomo e donna, e alla pace domestica. Or dunque, come potè (per esempio) Mosè concedere la vendetta e il divorzio e la poligamia? In principio non era così (dice san Matteo quanto al divorzio), e venne conceduto agli Ebrei per la durezza del cuore. Or come può concedersi ciò ch' è cattivo? La risposta è chiara: le passioni portarono l' errore formale o volontario dell' esser lecito quello che alle passioni dilettava; poi l' uso inveterato trasmutava l' errore formale in materiale o non riflettuto, nè repugnante quindi alla coscienza. Sicchè quelle istituzioni poteron concedersi allora come sole possibili e come un freno, finchè il Cristianesimo e la civiltà e la scienza non renderon possibile una legislazione più conforme alla ragione.

12. Valgano questi esempj pel progresso negativo che sgombra gli errori. Quanto al progresso positivo, si ricordi un esempio d'istituzione *domestica*. Chi non sa quanto si favorisse nel Medio Evo la primogenitura? Ell'era forse istituzione cattiva o non morale? Chi pensi la necessità di costituire fortemente per mezzo della famiglia que' consorzj politici, già scompigliati dall' impeto de' Barbari, risponderà di no; tanto più che l'eguaglianza di patrimonio ne' fratelli non è debito assoluto, e la parità può cedere ad un bisogno più forte: onde i buoni effetti si videro nel regno di Francia, sì celebrato dal Machiavelli, e nel regno d'Inghilterra, e più o meno in tutta Europa. Bensì tale istituzione doveva cessare, quando, costituite oramai le nazioni, dovè il privilegio cedere all'eguaglianza. Un altro esempio d'istituzione politica. La signoria feudale noi la sentiamo condannata in molti romanzi e, più gravemente, da molti storici. Pur convengono tutti ora, che le feudali cittadelle posero dighe alle fiumane settentrionali; e che, non validamente composta la suprema potestà, tornavano necessarie le franchigie quasi assolute de' Comuni e le potestà de' Baroni; ma, terminata la minaccia di nuovi Barbari e perfezionata l'arte del pubblico reggimento, doverono le particolari signorie dar luogo a leggi comuni e ad un comune Governo. Chiunque poi mediti la storia, circa siffatte mutazioni dell'ordine famigliare e politico, ha sempre dinanzi due cagioni operatrici; da una parte si fa sentire il bisogno, da un altro i dotti esaminano con la scienza le necessità e opportunità e mostrano i modi del soddisfarlo, come

i pubblicisti d'Inghilterra, di Francia e d'Italia nel secolo passato.

13. Se dunque la verità, e quindi la conoscenza e la scienza, si distinguono dal bene ch' è ordine di fini amato, e però dalla virtù, nè possiamo approvare il detto, *la scienza per la scienza*, diverso dalla dottrina che distingue la vita contemplativa dall'operativa e che dimostra i loro gradi e l'attinenze; se nondimeno verità e bene, scienza e virtù s'aiutano, perchè risguardano due relazioni *diverse* con l'oggetto *unico* ch' è *l'ordine* della natura; similmente con cenni brevissimi, perchè di cosa più manifesta e meno discussa, può mostrarsi lo stesso quant' all'arte bella. Tanto è congiunta, se universalmente la risguardiamo, la bellezza col bene, che noi possiamo significare questa unione così: *il buono è nel vero per mezzo del bello.* Giacchè, quando noi conosciamo l' ordine delle cose, questo è la verità; e quando poi l'ammiriamo, questo è la bellezza; e quando poi, per l'ammirazione dell' animo, noi l'amiamo, questo è il bene. Onde scrivevano Platone e Cicerone: la virtù, a chi la potesse vedere con gli occhi del corpo, apparirebbe di mirabile formosità e sveglierebbe nell'animo vivi affetti. Come perciò il vero è principio, e il bello è mezzo, il bene poi è fine, che non può concepirsi senza tal via; e ciò possiamo significare così: *il vero, mediante il bello, è per il buono*, cioè, per l'amore o per i fini armoniosi dell' anima umana.

14. Or dato mai che, invece di tanto mirabili uni-

versalità d'armonie, si confondesse l'arte buona con l'arte bella, ne seguirebbero strani effetti. La confusione non può farsi tanto all'ingrosso, quando l'arte del bello si considera in sè medesima, sì com'arte primaria, sì com'arte secondaria. Come arte primaria consiste ne' segni che rendono con verisimiglianza d'immagini una perfezione ideata. Chi dunque potrà confondere sul serio la poesia che per mezzo di parole, l'arte del disegno che per mezzo di lineamenti, la musica che per mezzo di suoni, vengono a comporre un ordine di segni a somiglianza di cose immaginate, ma distinte dalle cose reali, con l'atto morale o con l'abito degli atti morali, che consistono nell'*operare* verso cose reali e secondo i loro fini, come la soddisfazione de' nostri doveri con noi stessi, con gli altri uomini e con Dio? L'arti belle secondarie, come la mimica, la danza o l'arte de' giardini, operano sibbene su cose reali, ma il fine loro immediato è sempre d'esprimere co' segni un ordine ammirato dall'intelletto, anzichè d'operare con la volontà un ordine imposto dalla ragione. Per l'arte bella poi, come applicata, cioè come formosità di tutti gli atti nostri, allora posson gli uomini fare una trista confusione del bello col buono, anzi l'han fatta più volte, la fann'anco fra noi, chiamando bontà la galanterìa o l'eleganza, e ponendo in essa il buono e beato vivere, o spregiando per cattivo quel ch'è privo di esteriore leggiadrìa, e chiamando *galantuomo* e *onest'uomo* e *gentiluomo* e *ben'allevato* l'uomo galante.

15. Tali confusioni sono deformi e cattive; ma

resta pur sempre che la virtù aiuta l'arte bella, e che l'arte bella poi aiuta la virtù de' privati uomini e delle nazioni. Perchè mai l'arte del bene sta in soccorso all'arte del bello? Perchè se il bello è ordine di perfezione *ammirato*, non può darsi bellezza vera fuor di quanto è nobile, degno ed altamente umano; e quindi, tralignando la nobiltà de' costumi, si vide in ogni età tralignare il buon gusto dell'arti e terminar finalmente nel trivio, come le musiche dell'Offembach, e i romanzi di Paolo De Kock, e le vergogne d'un realismo meretricio ne' dipinti o nelle sculture, senz' alcun che da sollevarci l'anima, e donde l'uomo si compiaccia d'esser' uomo. E perchè poi la virtù o l'arte del bene vien soccorsa dall'arte bella? Perchè l'estro dell'arte deriva da esaltazione del sentimento. Gli alti sentimenti dell'artista, espressi nella poesia, nel disegno e nella musica, percuoton l'anima di tutti, e al sentimento segue la operazione degna con impeto quasi divino; come al canto di Tirteo combattevano fieramente i Greci, o al canto degl'inni di guerra esultavano gl'Italiani sulle pianure lombarde; come si scolpiscono i grandi antenati ad incitare i nepoti, o come la poesia di Dante ci ritemprò sempre la lingua ed il pensiero.

16. Noi chiamiamo perciò, conformandoci alle tradizioni pitagoriche o italiote, armonia del Buono col Vero, mediante il Bello, la dottrina del Bene; perchè armonia val come ridurre il vario ed il moltiplice all'uno, senza offendere la varietà e la moltiplicità. Quindi se i Pitagorici forse o, ad imitazione loro, Pla-

tone, talvolta esagerarono le relazioni de' numeri e della musica, della realtà e dell' intelletto, del conoscimento e del bene morale, l' essenza poi di questa dottrina è tuttavia profondamente vera e sublime. Indi procederono i loro filosofemi, che talora sembrano poesia o metafora, ma che fanno presupporre ragionamenti severi; come dicendo, le città essere a somiglianza d' una lira, e le sfere celesti mandare suoni che il savio ascolta nell' arcano intelletto, e la musica educare gli uomini, e la virtù esser numero e misura, e doversi accordare la cetra interna per farle mandare suoni melodiosi entro di noi, affinchè fuori di noi se n' empiano di concento la famiglia e la patria.

LIBRO SECONDO.

I CRITERJ O LEGGI UNIVERSALI NELL'ARTE DEL BENE.

CAPITOLO XII.

Criterio del bene.

SOMMARIO.

1. Connessione di quest'argomento con l'anteriore. — 2. Identità della ragione speculativa e della pratica. — 3. E quindi all'ordine del vero corrisponde l'ordine del buono. — 4. Si esamina ciò ne' doveri, — 5. nella universalità loro, — 6. e ne' doveri speciali. — 7. Si esamina ne' diritti, e però nel diritto privato, — 8. nel concetto d'equità — 9. e nel diritto pubblico. — 10. Si esamina nella sanzione loro. — 11. E indi procede il metodo della scienza morale, — 12. cioè un metodo di relazioni non astratte, nè dedotte *a priori*. — 13. Danni d'un metodo contrario, — 14. quanto alla dottrina de'doveri, — 15. e dei diritti — 16. e della felicità.

1. Alla teorica sull' idea universale del Bene e dell' arte buona segue naturalmente l' altra sul Criterio, che guida l' arte stessa o la vita morale. Imperocchè non vedemmo noi, come il bene stia nell' *ordine de' fini amato*, e che l' arte di questo, cioè la vita ordinata, è *osservazione imitativa di natura e inventrice a fin di bene?* Ciò venne posto in chiaro. Il bene poi, non considerato più da sè o ne' soli oggetti, ma nell'attinenza con gli atti umani o con l' arte morale, sta (com' altresì fu chiarito) nell' *ordine de' fini riconosciuto, voluto* ed *effettuato*. Quale argomento ci resta

da trattare? Questo, del come l'ordine de' fini contenga in sè tutte le leggi d'ogni atto umano. Ma siffatte leggi, o risguardano *in universale l'ordine* de' nostri atti e sono i criterj della vita morale; o risguardano le *speciali operazioni* del riconoscimento, della volontà e degli atti imperati da essa; o finalmente appartengono alle *arti speciali* del dovere, del diritto e della loro sanzione. Talchè noi abbiamo da esaminare tre quesiti, e si compisce in essi la Filosofia del bene: *criterj*, *leggi speciali*, e *arti speciali*. L'esame de' criterj antecede per necessità gli altri, dacchè ogni idea speciale si comprende nell'idea universale, onde si trae col paragone de' fatti. Si cominci dunque dal criterio, e noi vedremo che *all'ordine del buono* è criterio l'*ordine del vero*, perchè questo s'immedesima essenzialmente con quello. Criterio, nel suo concetto generale, significa non altro che *giudicatorio*, cioè norma, legge, regola de' nostri giudizj; sicchè Criterio del bene val quanto esservi una regola de' giudizj nell' operare a' nostri fini. (Vedi, *Criterj della Filosofia*, o *Evidenza, Amore e Fede*, 3ª ediz. Prato, Guasti, 1872.)

2. Succede per gli atti morali lo stesso che in ogni arte umana; il conoscere governa il fare, e la cosa conosciuta è d'esempio alla cosa operata. Non sono due ragioni nell'uomo, l'una che sa il vero, e l'altra che indirizza gli atti umani; nè dobbiamo credere due facoltà separate la ragione speculativa e la ragione pratica, bensì una e indivisa è la ragione nostra, quantunque ne differiscano le attinenze con gli oggetti che conosciamo e che poi vogliamo. L'identità del nome

significa perciò la stessa potenza, poichè da tutti si dà il nome stesso di *ragione* così alla pratica od operativa, come alla speculativa (e bastava ciò ad avvisare il Kant, che le disgiunse); differendo solo per le relazioni, com' ho detto, giacchè o essa conosce la natura delle cose, o giudica il da farsi rettamente in conformità di tale natura: così, nelle Matematiche applicate, da un lato la ragione apprende la Geometria e la scienza de' numeri e le forze de' corpi speculativamente; da un altro lato poi vede il possibile a farsi nel congegnare una macchina, nell' alzare un peso, nel gettare i pignoni d' un ponte o nel posarvi sopra gli archi. Nè altrimenti va per l' ordine morale. Conosciuto l' ordine della natura umana in sè stesso e nell' attinenze sue con l' Universo e col Principio di tutte le cose, la ragione *ci avvisa* o *giudica* di quello che dobbiam' operare, affinchè alla natura conosciuta e all' ordine di essa si conformino gli atti volontarj, che diversamente procederebbero disordinati; come disordinata ingegnerìa è quella che non obbedisce nel fabbricare alle leggi matematiche o fisiche della materia. Così risplende a' naviganti del mondo il polo immobile della verità.

3. Pongasi mente; se la verità medesima non consiste mica in una talquale unità vuota ed astratta, e neppure in una moltiplicità divisa e senza cemento, ma è *ordine di cose intelligibili*, arguiamo che l'*unione* delle cose fra loro e le *graduazioni* loro e i lor *pregj* varj son criterio alla volontà retta. In altre parole; così dall' intelletto alla volontà vien palesato l' ordine de' fini, come questo apparisce all' intelletto nell' or-

dine delle cose. Ora, poichè dal pregio intimo della natura umana e d'ogni natura intellettuale deriva l'*esigenza morale* del rispetto o il diritto, e poi la necessità morale di rispettarla o il dovere, e il sentimento del rispetto o la contentezza, viene da tutto ciò una molto semplice, una molto mirabile conseguenza. Questa, che l'ordine della natura, conosciuto, insegna le relazioni o le graduazioni d'ogni dovere, d'ogni diritto e delle sanzioni loro; a quel modo che le relazioni e graduazioni del colore naturale ammoniscono il pittore circa i modi del colorito artificiale. Così, ci splende manifesto l'ordine de' doveri religiosi e d'umanità, secondo l'eccellenza infinita ed i pregj finiti, ordine de' doveri coordinato all' ordine de' diritti, dal quale apparisce il titolo d'ogni sanzione divina e umana. E altresì, mirando nell'ordine stesso di natura, vediamo, che quantunque i doveri e i diritti si corrispondano indivisi, tuttavia *nell' operazioni* di ciascuno il dovere antecede di tempo al diritto, perchè prima dobbiam sottostare con l'animo alla legge naturale, poi volerne i benefizj; e, quanto a noi stessi, se il diritto d' onorare la nostra natura è della natura medesima e indipendente dalla volontà, questa invece ha il debito d'onorarla; e, quanto agli altri uomini, prima d'esigere da loro i nostri diritti, *dobbiamo* affettuosamente conformare l'animo a' fini comuni del consorzio, i quali pongono armonia fra i diritti nostri e gli altrui.

4. Esaminiamo pertanto come l'ordine morale si riconosca nell'ordine della verità, e cominciamo da' doveri. Perchè merita egli rispetto la natura dell'uomo?

Perchè la ragione umana, quando si muove agli atti e interni ed esterni, conosce il termine degli atti stessi, e questo termine ad essa è fine; nè l'uomo può dunque servire di mezzo e di stromento, quasi animale bruto, bensì è *persona*, o insignito di personalità, conoscente i fini dell'operare suo, padrone di sè, con la signoria di sè medesimo; *personalità* che vuol'essere riconosciuta e amata, non come servitù, ma come impero. Ecco la sostanza di tutt'i doveri d'*umanità;* e, dunque, la persona conosciuta è *criterio* a determinarli. Di fatto, consideriamo noi l'uomo nell'intima natura sua, indipendentemente da speciali relazioni volontarie ed esterne? Allora si hanno i doveri d'umanità fondamentali, come il rispetto alla nostra ed altrui vita, e alla nostra ed altrui libertà. Si considerano speciali relazioni esterne, ma conformi alla natura, come un vincolo di parentela o d'amicizia, e simili? E ciò deve rispettarsi ancora, e ne derivano particolari doveri; giacchè il rispetto universale alla natura umana involge la necessità di rispettare tutto ciò che proviene da essa; e quindi al fondamento che *natura pone*, direbbe l'Alighieri, s'aggiungono le volontarie relazioni, quasi per crescente armonia o per moltiplicazione arimmetica, onde (direbbe l'Alighieri stesso) *si cria la fede speciale*, o un vincolo particolare.

5. L'ordine perciò della natura umana è criterio a determinare poi l'obbligazioni di universale *socevolezza*, e le speciali. Riconoscendo negli altri uomini la sostanziale somiglianza dell'essere nostro, vengono

i precetti negativi ed i positivi, *non fare il male che per te non vorresti, fa il bene che vorresti per te:* giacchè negli altri uomini vediamo un'immagine di noi stessi o, meglio, vediamo noi stessi in loro. E se, stupendamente scriveva Cicerone, la cura dell'altrui cose par difficile, quantunque il Terenziano Cremete non reputi straniero a sè nulla d' umano (*humani nihil a se alienum*), accade ciò, perchè le cose, le quali succedono buone o triste a noi medesimi, le sentiamo e intendiamo più vicine, che non quelle degli altri, vedute quasi per lungo intervallo frapposto (*De Off.*, I, 9); ma in sostanza il criterio è lo stesso, perchè una è la natura. Io e tu, son due aspetti o due volti di una persona unica; e quindi, con sapiente vocabolo, gli altri uomini sono chiamati *nostro prossimo.* Anzi v' ha un proverbio che taluno interpetrò non bene, ma che possiamo e dobbiamo prendere in significato buono, e che dice, *primo prossimo è sè stesso.* Avvertiamo, che non si dice, *solo prossimo*, bensì *primo.* E perchè *primo?* In quel modo medesimo che si dice: *ama gli altri come te stesso*, non già *quanto te stesso. Come* te stesso? Sì, perchè la natura umana è simile in tutti. *Quanto* te stesso? No, perchè le intrinseche relazioni di noi verso noi stessi aggiungono alla natura comune un qualcosa, che non può venire uguagliato dall'estrinseche relazioni fra uomo e uomo. Perciò *siam prossimi a noi prima che agli altri.* Bellissima parola, giacchè tanto la natura umana si conosce simile in tutti, che noi medesimi ci chiamiamo *prossimi* a noi, *come* (benchè non *quanto*) a noi è *prossimo qualunque uomo.* L' idea degli altri uomini non può scompagnarsi dalla co-

scienza di nessuno; e il Cristianesimo c' insegna sempre ad orare così: *Padre nostro*, non già Padre mio, perchè nel nostro è anche il mio, ma inseparabile. Non può dunque da' doveri d' universale socevolezza escludersi alcuno, senza divario nè di patria o di famiglia, nè di schiatta o di clima, nè di costumi o di religione, perchè sopra la differenza c' è la sostanziale uguaglianza.

6. Se a queste relazioni, che sono naturali per essenza loro, s' aggiungono l' attinenze volontarie, si generano doveri nuovi, che ricevono determinazione dal criterio di verità. L' attinenze volontarie, infatti, altre vengono imposte da necessità di natura, e altre da libera volontà soltanto. Così la famiglia è volontaria nel suo primo comporsi; ma, e ogni uomo ha genitori, e ogni uomo poi, se libero a legare sè in matrimonio, non libero è a sciogliersi, perchè la società domestica provvede *a' fini necessarj* della natura. E così nessuno c' è che possa non avere una patria, quantunque il comporsi di determinate comunanze sia volontario. E in che modo si graduano via via questi doveri? È un maraviglioso coordinamento d'obbligazioni morali con l' ordine della verità; giacchè, quantunque noi siamo a noi stessi prossimo primo, tuttavia nelle relazioni esteriori e temporanee il bene sostanziale della famiglia dee prevalere al nostro, perchè ordine più vasto di natura o di relazioni, e al bene nostro e della famiglia il bene della patria, e al bene di noi e della famiglia e della patria il benefizio del genere umano. Meno importanti sono i doveri che procedono da relazioni affatto volontarie, come da' con-

tratti del dare e dell'avere; pur morali obbligazioni, perchè due volontà che tengono signoria di sè stesse, debbono rispettare una relazione ch'è posta da loro e fra loro, conforme a' termini di natura e quindi alla socevolezza nostra.

7. Tale congraduazione di verità e di doveri si riscontra pure ne' diritti; nè può essere diversamente, giacchè necessaria correlazione stringe gli uni con gli altri. La ritroviamo così nel *diritto privato* che risguarda le relazioni tra uomo e uomo, come nel *diritto pubblico* che risguarda le relazioni del cittadino verso la società civile intera, e viceversa. Talchè, pongasi mente, si tratta sempre di relazioni e dell'armonia loro. Quando mai esse generano il diritto, cioè l'esigenza morale del rispetto altrui? Quando coordinate alla natura dell'uomo e però all'ordine de' suoi fini. Gli antichi distinguevano nel gius privato (come altrove notai) persone, cose, azioni; distinzione censurata da qualcuno, ma vera, perchè il gius determina lo stato giuridico degli uomini, la giuridica qualità delle cose, la forma giuridica dell'azioni a far valere i diritti esternamente. Ora il savio legislatore a definire lo stato giuridico delle *persone* adopera l'idea universale dell'umana *personalità* e delle sue conseguenze. Indi appunto i popoli civili non ammettono più la servitù, e noi ci gloriamo di Re Amedeo che, prima di lasciar la Spagna, volle il termine di questa nefandezza fra le colonie spagnuole dell'America. Per determinare la qualità giuridica delle cose, avvi altresì un'idea universale; ossia, doversi rispettare tutto ciò

che prepara o costituisce o consegue la proprietà delle cose, giacchè la loro proprietà deriva dalla personalità che delle cose può valersi come di mezzo. Indi cessarono le distinzioni antiche d'un dominio privilegiato, proprietà *quiritaria*, e del dominio naturale o *bonitario*. Quale l'idea regolatrice delle azioni? L'equità che faccia corrispondere al diritto l'efficacia de'modi per la inviolabilità loro. Indi alle formule letterali del Gius, per cui fu detto *summum ius summa iniuria*, seguirono le azioni del Gius equo e buono, come l'eccezione del dolo contro i patti fraudolenti. Ma di grazia, che vuol'egli dire un'idea regolatrice, se non il *criterio* di verità, o la scorta naturale a' nostri giudizj circa l'ordine della giustizia?

8. Del resto, ciò viene indicato dal vocabolo stesso di equità; perchè, universalmente parlando, *aequitas* val come *uguaglianza*. Indi ella prese differenti significati; ma tutti presuppongono il già detto, come può riscontrarsi nel *Vocabolario* del Forcellini. S'adoperò in senso di proporzione fra tutte le parti dell'universo (*Seneca*), per proporzione o simmetria di tutte le parti del corpo (*Svetonio*), per discretezza che temperava la letterale giustizia di leggi non intimamente giuste, *pro aequitate contra ius dicere* (*Cicerone*), e finalmente come sinonimo di giustizia che a ciascuno dà il suo. E tal'è, di fatto, la morale significazione più propria, giacchè l'equità mette parità. Or che cosa reputeremo noi che sia il gius *equo* e buono, la equità naturale, a cui risponde l'equità giuridica o di leggi positive, se non appunto un criterio che si

prende dall'*uguaglianza naturale* degli nomini, e che si usa per giudicare la *formale* uguaglianza de' loro diritti, ossia l'uguale loro inviolabilità, quantunque ne diversifichi la *materia?* Dante però chiama con sublime vocabolo *prima Egualità* Iddio (*Parad.*, xv, 74), considerandolo come regola suprema o diritto supremo all' eguaglianza de' diritti umani. Vien celebrata poi meritamente la definizione che del diritto, estrinsecamente risguardato, ci dava l'Alighieri nella *Monarchia: Ius est realis et personalis proportio, quae servata servat societatem, corrupta corrumpit;* dove troviamo il concetto di *proporzione*, corrispondente all'altro di *equità*, e che, stando nell' armonie *reali* e *personali* dell' uomo, *conserva l'ordine del consorzio, quand' è servata, o lo corrompe se corrotta.* Qui apparisce dunque, di nuovo, nell'ordine del vero il criterio all' ordine del buono.

9. Nè altro potremmo concludere quanto al diritto pubblico. Qual'è mai la miglior forma di vita politica, cioè lo Stato migliore? Un' unica risposta può darsi: quella che rispetta e fa rispettare l'esercizio libero di tutt'i diritti, onde consegue la pubblica felicità. Dunque, assetto migliore politico è quello che più risponde alla verità dell' essere umano ed alla sua socevolezza. Benchè, diversificando la condizione accidentale di qualunque popolo per cultura e virtù, per ischiatta e clima, per territorio e vicinanza d'altri popoli, diremo altresì quello essere migliore Stato che, oltre rispettare la sostanza de' diritti e farla rispettare, acconciasi poi meglio ne' modi alle reali e

vive condizioni d'un paese. Qual mai *giudicatorio* sta dunque dinanzi alla mente de' buoni legislatori e reggitori? La realtà delle cose umane o la verità; e chiunque se n'allontani, perde con sè la nazione sua.

10. Il quale commisuramento col vero, se apparisce ne' doveri e ne' diritti, lo scopriamo altresì nella sanzione loro, cioè nella *felicità dell'animo.* E infatti, quando mai l'uomo può dirsi felice, dentro la possibilità del vivere presente? Certo, allorchè viviamo nell'ordine di natura o secondo la verità; perchè la felicità interiore non scaturisce dall'ozio, che anzi è privazione di sentimento o noia, nè può accompagnarsi ad eccesso di desiderj, che anzi travalicano in passione affannosa. Dove sta essa dunque? Negli affetti temperati che menano a temperata giocondità. Or che vuol'egli dire temperati? Vale contemperati o commisurati. Commisurati a che? Alla misura delle cose, al pregio vero delle cose, o all'ordin loro che, apparendo all'intelletto, è l'ordine della verità, o l'astro scintillante che guida l'uomo; imperocchè, se invece noi pieghiamo a cupidigia di ricchezze o di lascivie, e ad affetti tempestosi, ciò deriva dallo stimare un bene qualsivoglia fuor dell'ordine di tutti gli altri beni; sicchè pel disordine del giudizio pratico che disforma dal retto giudizio della ragione, nascono quelli che Orazio divinamente chiamò *miseri tumulti* della mente. Nell'ordine perciò della natura umana riluce il giudicatorio degli affetti e de' piaceri che ne rampollano; talchè noi acquistiamo l'*equanimità:* voce bellissima, che risponde all'altra di *equità;* e, come

l'equità è uguaglianza tra gli uomini, equanimità è uguaglianza dell'animo con sè stesso; che, ugualmente rattemperandosi nelle cose prospere, o nelle avverse, lontano da superbia e da invilimento, e con gli occhi fissi alla verità per amarla, possiede così un bene veramente suo, e che da cagioni esteriori non può esserci rapito.

11. Indi scaturisce un'ultima illazione. Le scienze morali, la letteratura e il magistero educativo, quali metodi dunque useranno per trattare de' doveri, de' diritti e della sanzione loro naturale o positiva? Non altro certamente che un *metodo di relazioni*. Ma in che consistono esse, rispetto a questi argomenti? Anche le *Matematiche pure* cadono sopra ordini d'attinenze, poichè non basta certamente in Geometria l'unità del punto a formare la scienza geometrica, nè basta certamente in Arimmetica l'unità elementare del numero a formare la scienza de' numeri; ma bisogna che con l'intelletto vediamo l'unione de' punti a costituire linee, superficie, solidi, e vediamo le unità congiungersi fra loro in somme, moltiplicazioni, sottrazioni, e via via. Non avvi, dunque, disciplina che possa fare a meno di relazioni. Ma il divario sta qui, che altro è relazioni astratte, ipotetiche, ideali; altro è relazioni dell'intelletto con la reale natura. Per fermo, il geometra o l'arimmetico fa un supposto intellettuale, onde poi trae conclusioni giuste; checchè sia della realtà. Può egli adoperarsi lo stesso nella Filosofia del bene? No, e tanto sarebbe quanto che un pittore presuma di scoprire *a priori* le proporzioni del corpo umano.

12. Bisogna, dunque, volgere lo sguardo all'attinenze reali della natura umana, e però a'fatti reali, e alle loro armonie, così a ciò ch'avviene dentro di noi, come a ciò ch'avviene storicamente nel consorzio umano. Ma sarà egli dunque una empirica volgarità? No, perchè bisogna investigare altresì le ragioni de'fatti o *l'ordin loro razionale;* a quel modo che nell'opera d'un pittore si veggono le ragioni del suo dipingere proporzionato; ma queste ragioni non si cavano da mere idealità, sì dall'ordine stesso della natura. La quale appunto comparisce fatta dall'intelletto eterno, perchè l'intelletto nostro vi scopre un ordinamento reale che si trasmuta in ragionamento rigoroso di principj e di conseguenze, e in armonia d'idee e di cose. I fautori d'una scienza formale, diceva lo Stahl (*Storia della Filosofia del diritto*), pretendono, che il pensiero puro, quasi geometria od arimmetica, partorisca l'ordine de'doveri, de'diritti e del vivere civile; onde gli uomini paiono somiglianti a pedine o a pezzi di scacchiere. Una legislazione, informata di questo errore, si annebbia di leggi astratte, che avvolgono nelle loro caligini la società civile; scienza esanime, perchè disconosce la vita.

13. In moltissimi libri leggiamo della *valanga* o voluta di neve che, staccatasi dal vertice dell'Alpe, ingrossa rotolando e diviene massa enorme, con impeto furioso più di torrente montano, e schiaccia greggi e pastori e capanne; rovinamento terribile, ond'oggi molti scrittori piglian tropi o similitudini: ma quando un alpigiano, narrandomi lo scroscio, veduto da lui

stesso più volte e descritto a me con viva parola, diceva che il vento soffiato dall'immane scoscendimento rompe i cristalli di case lontane, mi parve allora un che sì nuovo, come non mai letto nè udito. Parlando di questi argomenti, ciò mi riviene in memoria: perchè, gli scrittori di Filosofia morale, i letterati che ne abbelliscono le sentenze, gli educatori che la recano in atto, se non guardano a tutto insieme l'ordine della verità o a tutto il concerto della natura umana, e invece la considerano in parte soltanto e la staccano astrattamente dal tutto, e indi formano i loro sistemi astratteggianti, e ogni cosa livellano con queste livelle *a priori, arbitrariamente, artificiosamente;* poi se le loro dottrine acquistan credito e indi passano nelle leggi e occupano le scuole, somiglian proprio alla valanga che ingrossa man mano e, precipitando, schiaccia i popoli: e noi leggemmo questo ne' libri, ma lo abbiamo vivamente, tremendamente sentito nell'adunanze popolari, e lo vedemmo negl' incendj di Parigi. Criterio alla scienza buona del bene si è l'ordine della verità, unico ed eterno.

14. Così è dimostrato che i doveri precedono di tempo i diritti. Badino dunque filosofi, letterati, educatori a non insegnare altramente; perchè, quando il sentimento de' diritti nostri non sia prima contemperato dal sentimento de' doveri, che ne fanno i limiti naturali o l'armonia, per necessità l'esigenza del diritto stesso diviene arroganza, uscito da' limiti suoi, e il consorzio politico si scompiglia; come, uscendo i fiumi da' loro alvei naturali, allagano i piani, e si pèr-

dono le raccolte. Anzi vuol notarsi, che la importanza e nobiltà de' diritti umani tanto più si pregia da chi li possiede, quanto più egli abbia nel profondo della coscienza l'ossequio a' diritti altrui; perchè, non imparando a rispettare la natura umana negli altri, è impossibile che in noi stessi rispettiamo la stessa natura. E n'abbiamo un riscontro singolare. Reputeremmo a prima giunta che i molto urbani e riverenti nel conversare civile sentissero di sè, quanto a dignità d'uomini, poco altamente o meno altamente che i facili allo spregio ed alla insolenza; ma il fatto è assai diverso, giacchè i manierosi e dignitosi nel trattare gli altri, sono ancora molto dignitosi nella consapevolezza di sè medesimi, nè diversamente amano la civiltà se non perchè sentono al vivo la dignità propria e l'altrui; mentrechè i procaci ed i petulanti ostentano alterigia, ma riescono vili così nel trattare come nel vivere, non degni d'onorare altrui, perchè sentono sè non degni d'onore. Similmente a' popoli, chi vuol persuaderli del diritto loro, li persuada del proprio dovere; perchè la virtù e la magnanimità non si scompagnarono mai, come nè il vizio e la dappocaggine.

15. Quanto al diritto poi, considerato specialmente nella vita pubblica, cioè nelle istituzioni politiche, o nel ministero della Legislazione civile, non abbiamo noi veduto, che l'ottimo reggimento non guarda soltanto alla equità sostanziale, sì all'opportunità dei costumi, della coltura e del tempo? Sicchè badino a ciò filosofi, letterati, educatori, badino al criterio della verità, o all'ordine della natura. Quello che si chiama

svolgimento storico delle istituzioni e delle leggi, non va creduto una fantastica utopia, o neppure un artificiale ostacolo a' miglioramenti più rapidi delle nazioni; no, anzi è una realtà, o proprio è la vera realtà, è l'unico modo perchè i miglioramenti sien possibili e, però, durevoli. Poneva, per esempio, il Cristianesimo i principj razionali a cessare la servitù, dicendo san Paolo, che appresso Dio non v'è *accettazione di persone,* o valere il servo come l'uomo libero; sicchè venivasi a condannare implicitamente la schiavitù, come soggezione d'anime razionali all'arbitrio assoluto de' padroni; ma la schiavitù, come istituzione, non potè il Cristianesimo abolirla che a poco a poco, mercè i progressi della scienza e dell'incivilimento. E lo stesso accade d'ogni riforma. Coloro che mirano a' sistemi, piucchè al criterio della realtà, incitano a delirio i popoli, come assilli tormentatori; e il popolo infuriato, anzichè camminare, cade giù, perchè la via non è fatta e il furore non può farla mai.

16. Soccorrendo la coscienza de' doveri, non esagerando i diritti, non fuorviando da' limiti dell'opportunità, le discipline morali e la letteratura non aguzzano nelle moltitudini l'appetito di felicità romanzesche, bensì affrenano i desiderj turbolenti, e persuadono moderazione; virtù che fa volere il *possibile* soltanto; e il possibile si cerca nel *proprio lavoro,* anzichè nell'immaginazione lusingata e sbrigliata e nelle rapine sediziose. Ho udito raccontare che in Egitto, allorchè dai deserti affricani spira il vento afoso, l'aria s'empie di polvere densa e giallastra, il cui tristo colore in-

gombra l'animo e gli occhi; così, spirando da' libri dottrinali e da' teatri e da' romanzi un concitamento di voglie fantastiche, s'intorbidano tristamente gli animi della gente a strane cupidità, nè vedono il bene da conseguirsi, perchè non mirano più all'ordine vero da seguirsi. Chi vuol condurre gli Stati alla felicità, non può altrimenti farlo che stringendo più e più fra loro gli ordini della cittadinanza nel comune affetto, e i popoli varj nella comune benevolenza; perchè la felicità è civiltà, e la civiltà è unione, ossia ordine, non di sognate, sì di naturali attinenze. Però la barbarie, come la tirannia, divide e, dividendo, immiserisce; come fra Stato e Stato, fra provincia e provincia, fra borgo e borgo, s'impediva ne' secoli addietro con anguste gelosie i commercj, onde venivano penurie frequenti; cessate o diminuite, appena respirò l'uomo nella libera socevolezza. Terminando, poichè la ragione pratica è lo stesso che la ragione speculativa, e quindi le cose intelligibili note diventano leggi della volontà nostra; poichè alle graduazioni del vero si coordina la graduazione de' doveri, de' diritti e della sanzione loro; e poichè a tali armonie bisogna che si contemperi la scienza morale co' metodi suoi e con le sue dottrine, potrò concludere, che ivi sta il criterio del vivere buono, e che sul mare fluttuoso della vita è stella immutabile la verità.

CAPITOLO XIII.

La suprema verità è supremo Criterio del bene.

SOMMARIO.

1. Come la prima verità spieghi ogni verità. — 2. Induzione *correlativa* onde affermiamo il bene infinito. — 3. La *correlazione* poi è l'idea di creazione; sicchè l'Infinito si pensa necessariamente come realtà, non come possibilità ideale. — 4. Quello è supremo fra i postulati dell'ordine morale, — 5. e che sono la legge naturale, la libertà rimeritata, — 6. l'ordine degli oggetti — 7. e Dio; la cui autorità si distingue dalla legge di natura; — 8. ma n'è titolo assoluto e però fine ultimo, — 9. imponendo la legge naturale con assoluta volontà. — 10. Si risponde a due obbiezioni e si conciliano dottrine opposte. — 11. La legge, nel suo titolo primo, è superiore alla volontà umana, — 12. e porge agli atti morali un valore infinito. — 13. Come non legge senza Dio, così non v'è libertà rimeritata, — 14. nè ordine d'oggetti o di fini. — 15. A questa dimostrazione diretta segue l'indiretta, non meno valida. — 16. Falsità d'una morale atea o indipendente.

1. L'ordine della verità essendo criterio del bene o della vita morale, ne segue che la verità suprema, da cui dipendono tutte l'altre verità, è criterio supremo. Come le notti vengono rischiarate dalla luna, ma questa riceve il suo splendore dal sole, talchè il raggio di essa e degli altri pianeti e i loro aspetti varj l'astronomo non potrebbe altrimenti spiegare che per

mezzo del sole stesso e delle relazioni sue co' pianeti celesti e con la terra e con gli occhi nostri; così l'ordine di tutto ciò ch'è vero non può spiegarsi fuorchè in virtù del primo Vero, e per le relazioni universali di esso con la realtà e con l'idee, onde poi l'ordine morale prende regola e autorità. Cerchiamo adunque come sia e che sia questo criterio.

2. L'esperienza interna ci mostra un fatto evidente; che l'intelletto nostro, per via d'idee più e più astratte, si solleva fin'all'idea generalissima del Bene. I varj beni sensibili distinguiamo e comprendiamo in più specie, secondo i sensi varj e secondo i bisogni e gli appetiti della vita corporea; per esempio, le cose buone al nutrimento e il piacere che ne deriva. In più specie ancora distinguiamo e abbracciamo i beni razionali, come l'onore, la virtù, gli studj, l'affetto dell'arti liberali, e tutto ciò ch'è relativo alla famiglia o alla patria, e somiglianti. Ogni bene poi astrattamente unifichiamo nell'idea generalissima del Bene, ch'è l'*amabile*, ossia ordine di fini amato. Questa idea è *indefinita*. Perchè indefinita? Perchè, quanto alla possibilità delle sue applicazioni, essa non si ristringe in determinati confini; ma noi la riscontriamo in ogni bene particolare, dalla vivanda che ci serve d'alimento, fin'a un libro che ci pasce l'intelletto e ad ogni perfezione nostra spirituale. Questa generalità non può rappresentarci nel pensiero cose reali determinate, ma può *applicarsi* col giudizio a qualunque cosa reale buona, tantochè noi a ciascuna diamo quell'unico nome di bene o di buono; unità di vocabolo significatrice

dell' unità ideale, quasi suggello regio che unico, ne' documenti moltiplici e differenti, esprime l' autorità unica e il fine unico del civile reggimento. L' induzione o ascendimento del pensiero che va da' beni particolari alle specie loro, a' generi, a un' idea più generale o più estesa di tutte, per indi applicarla vicendevolmente a' generi de' beni, alla specie, a' particolari, è induzione *astrattiva,* perchè si fa con l' astrazione. Ma l' intelletto nostro fermasi a questo? No, va oltre, perchè sopra i beni finiti o determinati se concepisce il bene astratto o *indefinito* (e quindi abbiamo la tendenza indefinita del perfezionamento e della felicità), poi sopra l' indefinito concepisce l' Infinito; come, analogicamente parlando, i pianeti conosciamo per la luce cosparsa nel firmamento, e sopra la luce sappiamo essere l' astro che la diffonde. L' ascendimento del pensiero non termina dunque allora in un concetto astratto, in una generalità indefinita, sì afferma un' entità reale, che si *contrappone* al finito perchè infinita o senza mancamenti. Tale induzione *correlativa* non può confondersi dunque con l' altra; ma è un fatto *sui generis,* onde pensiamo le relazioni fra gli esseri limitati e l' ente senza limite, fra' beni pregevoli con misura ed un bene smisurato. Come potrebbero gl' idiomi avere questi vocaboli correlativi, *finità* e *infinità,* senza i loro significati entro la mente?

3. Verificato il fatto, qual relazione (domando) apparisce nel pensiero tra il finito e l' infinito; poichè una relazione fra i due concetti e i loro termini v' è di certo? La relazione fra' due concetti chi può metterla

in dubbio, se l'idea di finito chiama l'altra d'infinito, e viceversa? Può egli pensarsi che una cosa reale *ha confini*, senza pensarne implicitamente il contrapposto, cioè il senza confini? O possiamo noi pensare l'illimitato, senzachè intendiamo implicitamente il contrapposto, cioè cosa limitata? La correlazione de' concetti è chiara. Ma queste *idee* ci palesano esse una relazione fra gli oggetti loro? Per fermo, giacchè il finito se lo pensassimo stare da sè solo, indipendente, assoluto, già non sarebbe più finito; ma perfetta entità, senza cominciamento, senza tempo, avente in sè stesso la ragione dell'esser suo e perciò senza limite di sorta. Quindi la natura de' concetti *correlativi* dimostra una relazione del termine finito con l'infinito. Qual relazione dunque? Logica forse o astratta, come l'idea specifica dipende dall'idea generica e la determina logicamente? No, perchè abbiam veduto che non trattasi punto d'idee astratte. Fisica forse; com'i pensieri dipendono dall'intelletto, cioè gli atti dalla loro potenza, determinata in essi fisicamente, o come si determina ne' corpi diversi e nelle loro qualità o modi la materia? No, perchè le determinazioni son sempre limiti, e limite contraddice all'idea d'illimitato. Segue che la relazione sia di causalità sostanziale, o di creazione. Un ultimo quesito: Può egli essere l'infinito che noi chiamiamo Dio, un semplice oggetto ideale senza realtà d'oggetto, come un'idea matematica? Il fatto che ho descritto e la natura dell'idea di Dio, ci porgono una dimostrazione del contrario, mirabilmente aperta e breve. Ogni cosa concepita in mente, o è reale, od è possibile, giacchè quello che non è, nè può

in alcun modo essere, non può nemmeno concepirsi; ma è accozzo artificioso d'idee o un'assurdità. Or le cose finite, com' un tale uomo e come gli oggetti dell' idee matematiche pure, son possibili ad essere, ma non di necessità sono reali, appunto perchè finite, ond' hanno cominciamento e fine. L' infinito poi non può concepirsi possibile, ma solo è reale, giacchè la possibilità è un poter'avere cominciamento, il che repugna con l' idea dell' infinito; il quale perciò, quand' esistente non fosse, non sarebbe nemmeno possibile, nè quindi concepibile in alcun modo. La correlativa induzione pertanto che conduce l' intelletto a concepire l' infinito per la relazione con le cose finite, ci dimostra che l'Infinito è.

4. Veduto come ascenda la mente di cosa in cosa e di bene in bene all' idea di Dio creatore, ch' è bene assoluto, perchè senza difetto, resta ch' esaminiamo come tal verità sia primo criterio all' ordine morale. Di fatti, ogni ordine morale, se neghiamo quella verità, cessa logicamente e, affermando questa, ogni ordine morale ha consistenza e indirizzo. Vediamo i postulati che s' inchiudono nel concetto di bene morale. *Postulato* si chiama, in ogni scienza, ciò che da una qualunque verità è supposto e senza di che il discorso nostro perderebbe o i suoi principj o il suo soggetto: così, chi ragiona intorno al corso dell' acque, presuppone la fluidità, la legge di gravità e la spinta delle particelle superiori contro l' inferiori. Che postulati, adunque, presuppone chi parla di bene morale; tantochè, tolti questi, di bene morale non possa discorrere

più il genere umano, che distingue gli onesti da' malvagj e la virtù dal vizio? Eccoli: primo, una *legge* che governi l'arbitrio umano; poi, la *libertà bilaterale* che seconda la legge o la trasgredisce; poi ancora, l'ordine, senza cui non avvi legge nè libertà; finalmente, *Dio* che pone l'ordine stesso. Sicchè, tolto Iddio, più non sarebbe ordine, libertà e legge.

5. Vien presupposta la legge dal concetto di bontà morale, perchè buono si dice chiunque obbedisce alla legge di natura, cattivo chiunque la disobbedisce. Vien presupposta la libertà bilaterale o la libera scelta fra l'ordine de' beni e un bene disordinato, perchè ogni atto necessario non è più nè buono nè cattivo. Socrate diceva, che *ciascuno di noi* trova in sè medesimo le *tendenze* di tutti gli affetti e di tutte le passioni, *tendenze* opposte che c'inclinano ad atti opposti: perciò se, avendo inclinazioni d'invidia, non siamo invidiosi, se di vendetta, non vendicativi o, viceversa, se di benevolenza, non benevoli, se di misericordia, non misericordiosi; ciò manifestamente deriva, non già dalle inclinazioni stesse che sono comuni a tutti, bensì dalla libertà che ci rende imputabili e che distingue i buoni da' cattivi. Nel postulato della libertà, inoltre, si contiene qual parte di esso e qual conseguenza sua, la mercede, ossia premio e pena; giacchè il sentimento lieto dell'ordine interno e, viceversa, il sentimento tristo e procelloso del disordine interno, son premio e pena naturali; uniti a un giudizio della coscienza ch'è soddisfatta, o a un giudizio della coscienza che condanna e che dicesi mirabilmente *rimorso*, quasi un

morso interiore. Negli abituati al male o negli arrivati all' *indifferenza* non rimorde vivamente talora; ma l'inquietudine disordinata ne' profondi dell' animo v'è, perchè le passioni sono inquiete di natura loro, e il passionato punisce sè stesso. Mercede dunque di libertà o sanzione di legge si è conseguenza necessaria, perchè sentimento dell' ordine proprio dall'una parte, o sentimento del disordine dalla parte opposta. E così, avevan ragione gli Stoici dicendo, che la virtù è premio a sè; quantunque non dobbiamo inferirne che alla virtù e al vizio manchino le mercedi naturali, nè dobbiamo impugnare la ragionevolezza di premj o pene per leggi positive, a cui anzi è fondamento questa unione naturalissima dell' atto volontario con la sua remunerazione.

6. Oltre la legge e la libertà rimeritata, vien supposto dal bene morale l' altro postulato dell' ordine, perchè il bene della volontà non altro s' intende generalmente dagl' indotti e da' dotti che ordine di cose riconosciuto e con atti liberi obbedito. Volontà buona significa per tutti volontà ordinata, e, all' incontro, volontà cattiva vuol dire per tutti disordinata. Perchè ordinata? Perchè conforme alla natura, come un padre che ama i figliuoli. Perchè disordinata? Perchè disforme dalla natura, come un padre che disama i figliuoli suoi, e che perciò chiamasi anche snaturato. Il bene morale pertanto, com' ordine di fini, presuppone di necessità l' ordine dell' universo e della ragione nostra. Dell' universo; e infatti, non è forse vero che i corpi si muovono continuamente d' impulso in impul-

so? E l'impulso non è forse causalità? e il moto impresso non è dunque un effetto? Or causalità è attinenza, e la *totalità* dell'attinenze nella *totalità* de' moti è ordine del mondo. Basta dunque voltar gli occhi al moto universale per dire: ecco l'ordine. Però i corpi son materia di scienza, e l'astronomo può computare matematicamente il corso degli astri, e la materia si trasforma con l'arti dall'uomo; talchè, come all'universo de' corpi si conforma l'ordine della ragione umana, così alla ragione umana si conformano i corpi con evidente, stupendo, universale coordinamento. L'ordine della ragione nostra è anche più manifesto. Chi può mai negare che i nostri pensieri abbian legame logico fra loro, talchè da' concetti particolari s'ascende a' generali, e da' generali si scende a' particolari? Si ha un bel negare da certuni l'ordine della finalità; ma in ogni atto la ragione nostra si propone chiaro un fine, ciascun' ordine d' atti si riduce ad arte, ciascun' arte volge ad un fine proprio la moltiplicità dei mezzi opportuni. Non può dunque negarsi; l'ordine rifulge fuori dell'uomo e nell'uomo; e se ciò non fosse o non si conoscesse da noi, bene o male morale non avrebbero più significato.

7. Legge, libertà, ordine, prendon valore dall'ultimo postulato, ch'è altresì primo, cioè da Dio creatore. Cominciamo a vedere come ne dipenda il postulato della legge. Avvertasi, che la legge di natura non è, come opinano gli *Ontologisti mistici*, un che divino immediatamente, intuìto dall'intelletto, quasichè Dio sia legge immediata e naturale delle umane volontà e

degli atti morali. No, secondo le tradizioni dell'antica Filosofia e della cristiana, confermate da libero esame del nostro pensiero, la legge immediata del volere umano è tutta naturale o *creata*, perchè infatti altro non è che *l'ordine della natura manifestato alla volontà dalla ragione retta*. Ma si domanda: L'*autorità* primitiva della legge o naturale, o razionale o morale che debba chiamarsi, vien'essa poi dalla stessa natura e dalla ragione o volontà nostra? Son due quesiti molto diversi: altro è chiedere se abbiamo una legge distinta da Dio, e altro è chiedere se Dio la impone con l'autorità propria. Giacchè, il fatto evidente che la legge di natura è l'ordine stesso di natura, ci dimostra che la legge naturale va distinta essenzialmente da Dio, come se ne distingue la natura dell'uomo e dell'universo; ma poi l'autorità che le venisse da Dio, e che dobbiamo esaminare, spiegherebbe l'altra sentenza della Filosofia perenne, cioè che la legge di natura è una creata *partecipazione della legge eterna;* partecipazione, perchè Dio crea l'ordine di natura e lo vuole obbedito. Altro è la legge, altro è il titolo dell'autorità sua in legge più alta; come ogni legge positiva umana prende autorità dal gius di natura. Ma, inoltre, il gius di natura prend'egli da più alto l'autorità sua? La ragione retta, in quanto conosce l'ordine di natura e de'fini, è legge; ma domandiamo poi, la stessa ragione ha leggi? E altresì la natura è legge; ma domandiamo poi, ha leggi la natura? Che cosa è dunque la legge prima o l'autorità fondamentale?

8. L'argomento può essere considerato in tre ri-

spetti: quanto alla legge naturale in sè medesima, quanto alla volontà che ad essa è soggetta, e quanto all'importanza morale degli atti liberi che procedono dalla volontà. La legge morale fu chiamata saggiamente dal Kant, *imperativo assoluto*. Perchè imperativo? Perch' è un precetto, un comando interiore. *Non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso:* e tal comando non si può mai trasgredire, nè da uomo nessuno, nè da nessuna creatura intelligente; onde sogliamo dire, *il comando della coscienza, la voce imperiosa del dovere, l' impero della ragione*. Perchè imperativo *assoluto?* Perchè non solo non avvi congiuntura o accidente di sorta che ci franchi dall' obbligo di obbedire, ma sì perchè siamo consapevoli che la legge dell' onesto e del giusto in sè medesima, o nella sua ragione prima, è indipendente da ogni cosa finita esistente o anche possibile. Infatti, la legge morale comanda il rispetto all' ordine degli obbietti o dei fini. Ma l'ordine di natura non è necessario, fuorchè di necessità ipotetica, relativa, non assoluta; perchè *dato* quest' ordine, certamente non può non essere quello che è, o, *posto* un ordine diverso, certamente non potrebbe non avere quella tal sua conformità di cose; ma, poi, l'ordine di natura chi mai lo *dà* o chi lo *pone?* Giacchè il mondo non pone da sè l' ordine proprio, e questo poteva essere differente. Una ragione, pertanto, che supera ogni tempo e ogni spazio e ogni contingenza del mondo e ogni contingenza di volontà, pone l' ordine della natura e lo impone a' liberi voleri dell' uomo *assolutamente*, perch' è l' assoluta o infinita ragione dell' onestà e della giustizia. Tolgasi

l'assoluta necessità del bene, vien tolta la ragione stessa dell'ordine naturale, che vien posto da quella. Però la mente suprema, ch'è primo principio all'ordine delle cose, si fa legge suprema che a noi lo prescrive com'ordine de'fini; e quindi è tra'fini l'*ultimo*, perchè in lui sta la ragione assoluta del rispetto che dobbiamo all'ordine stesso, e per questa ragione o fine dobbiamo principalmente rispettare ogni altro fine della natura.

9. Per dare alla legge morale un'autorità assoluta e veramente divina, come la sentiamo entro di noi, si richiede un'assoluta volontà e quindi non un *titolo astratto*, bensì reale e infinito, cioè Dio. Chi dice legge, ha due concetti correlativi: da un lato, che la legge stessa è *regola nota* o *direttrice;* da un altro lato, ch'ella è un *comando.* La legge morale poi merita il nome di legge in *senso rigoroso*, purchè la consideriamo in relazione con la mente divina. Chiamiamo legge anche la legge fisica, perchè i fatti naturali palesano relazioni costanti fra loro e quindi costanza d'ordine; ma da sè sola non è legge, perchè non è conosciuta da'corpi e non è imperativa: la legge intellettuale poi o logica si chiama pur legge, perch'è nota e direttrice dell'intelletto; ma non è legge in significato pieno da sè sola, perchè non impera; soltanto la legge morale chiamasi legge in significato proprissimo, perchè dirige la volontà e la comanda. Or'il comando indica realtà d'impero, una volontà imperatrice, se no è mera notizia logicale o relazione fisica. E quindi, anco la legge logica diviene legge in

significato proprio, se risguardata nell'intelletto che crea gl'intelletti; la legge fisica divien legge in significato proprio, se risguardata nell'intelletto che crea i corpi; la legge morale poi è legge in significato assoluto, se risguardata nella volontà che, creato l'ordine della natura, e creati gl'intelletti a conoscerlo, ne vuole l'adempimento delle libere volontà. Togliete questa volontà reale, assoluta, e allora il comando assoluto e inviolabile si toglie ad un tempo, e con l'impero si toglie la ragione dell'obbedienza.

10. Un'antica obbiezione, ripetuta odiernamente, dice: Dalla volontà di Dio se dipende il giusto e l'onesto, non avvi più giusto e onesto in sè medesimi. Ma l'obbiezione stessa deriva da considerare la volontà di Dio quasi finita volontà, nella quale, potendo esservi discordia fra il giusto ed essa, bisogni distinguerla perciò dalla giustizia e dall'intelletto; ma nell'ente infinito la volontà e la legge s'immedesimano con l'intelletto. Lo Stahl (*Storia della Filosofia del diritto*) censurò viceversa i Dottori cristiani, segnatamente san Tommaso, che disse: *Giustizia non è perchè Dio la vuole, ma Dio la vuole perchè giustizia;* ove il Filosofo insigne ripeteva chiaro, preciso e spedito, una dottrina che nell'*Eutrifone* di Platone restò inviluppata, benchè per que' tempi ammirabile. Nell'ordine, adunque, de'nostri pensieri, secondo cui la volontà la concepiamo posteriore alla notizia della legge, si deve affermar ciò che affermava san Tommaso, affinchè la volontà divina non sembri arbitraria; ma, quanto a Dio, il medesimo Dottore spiega in più luoghi, come nel

puro atto divino sia un' unica essenza la verità e il bene, l' intelletto e la volontà. V' ha oltre a ciò due dottrine: l' una, come del Rosmini che dice: l' imperativo della legge di natura prendere nell' intelletto umano la forma di verità generale; l' altra, come del Gioberti che dice: non esser' altro che Dio l' *imperativo*, se no la legge non potrebbe concepirsi. Avvertono i primi, esser necessario rendere ragione a noi medesimi del dovere che abbiamo d' obbedire a Dio; la qual cosa, secondo le forme logiche dell' intelletto umano, si prova con una premessa generica, che è questa: *se dobbiamo rispettare l' ordine*, supremamente dobbiamo rispettarne il principio. E tal dottrima è giusta. Ma ciò non toglie poi di riconoscere nella legge naturale, che il titolo suo d' autorità è divino e ch' è il Principio stesso dell' ordine di natura, senza il quale l' autorità d' ogni legge non ha più ragione. Così (a recare un esempio di cosa minore) *rispetta i genitori* è un precetto generale; ma, in fatto, l' *autorità* de' genitori è concreta e tale l' apprendiamo; perchè se i modi concettuali del nostro pensiero differiscono dagli oggetti, le relazioni concrete del pensiero invece lo uniscono con essi armoniosamente. Avvi poi una dottrina che dice: la legge di natura è solo naturale; avvi altra dottrina che dice: la legge di natura è divina. Rispondiamo, la legge di natura è naturale, ma il suo titolo d' autorità è divino.

11. Considerata la legge naturale in sè medesima, e veduto come si distingua dal suo titolo assoluto, consideriamone l' impero in relazione con la volontà

umana. Nel modo medesimo che sant'Agostino, seguendo le tradizioni platoniche, dimostrò che la verità del nostro intelletto noi l'apprendiamo unita con qualcosa d'assolutamente necessario, e perciò non inferiore, non uguale, ma superiore ad ogni intelletto finito; così la legge naturale s'unisce ad un impero, che si dimostra non inferiore, non uguale, ma superiore alla volontà. Perchè non inferiore? La cosa è chiara; perchè appunto la legge comanda la volontà, nè l'inferiore può comandare a chi sta sopra. Perchè non eguale? Perchè l'eguale non può comandare all'eguale. L'impero dunque della legge di natura è superiore alla volontà. Potrebbesi obbiettare, che la ragione nostra medesima noi la diciamo superiore o imperatrice; ma ciò vale in significato *relativo*, non già in *assoluto*. Relativamente all'ordine degli atti umani, la ragione sovraneggia, palesando alla volontà le vie da tenersi; ma semplicemente poi la ragione come la volontà son potenze dell'animo e, anzi, questa proviene da quella, perchè n'è il razionale appetito; nè quindi tra loro può correre autorità, fuorchè in virtù d'una legge superiore, a quel modo che un uomo comanda legittimamente altri uomini, non già com'uomo, sì com'ordine imposto dalla natura comune al consorzio umano.

12. Finalmente, Iddio ch'è titolo assoluto della legge di natura, e impero assoluto della volontà umana, porge agli atti umani un assoluto valore che dalla natura non potrebbe mai derivare, nè con le sue misure giudicarsi. Così uccidere un uomo fuorchè per giusta difesa, fosse pur questo in estremo di vita natural-

mente, o affliggere senza ragione il minimo tra gli uomini, è bensì cosa crudele; ma il fatto, come fatto, ha un'importanza finita, cioè que' pochi giorni o anche minuti di vita meno e quel più o men dolore; invece, quand'il fatto si considera, non da sè, ma come opposto alla legge morale, allora esso prende un'importanza infinita. Che voglio dir' io? Cosa che intendiamo tutti, perchè tutti diciamo: la vita dell'uomo e la libertà dell'uomo e la perfezione dell'uomo e la felicità dell'uomo, non aver prezzo che le pareggi, talchè offenderle vuol dire un atto che viola cosa di prezzo smisurato; e se il far bene agli uomini è perciò infinitamente pregevole, far male agli uomini è un che d'infinitamente cattivo. E donde mai all'uomo, sì debole, sì povero, sì breve di giorni, tanto valore? Certo, dalla sua natura che, personale, non può mai servire di cosa o di stromento, com'un animale bruto; dalla natura in armonia con l'ordine de' fini assoluto, cioè voluto dall'infinita intelligenza, perchè soltanto la congiunzione con l'infinito e con l'assoluto può dare assoluto e infinito valore agli atti morali ed a' lor' oggetti.

13. Senza Dio, s'annienta dunque il primo postulato, ch'è la legge morale. Ma perciò verrebbe a mancare anche il secondo, ossia l'ordine dell'universo com' ordine di fini, messo dinanzi alla volontà. Le cose sfornite di ragione propria, come la materia, noi le vediamo corrispondere a leggi di ragione, quasi lettere d'alfabeto che si compongano in iscrittura; e perciò il comun senso e i filosofi n' arguiscono la Mente or-

dinatrice: la natura degli intelletti ha in sè poi la ragione de' proprj atti e conosce l'ordine del mondo, ma non sente d'essere la ragione di sè stessa e del mondo; e perciò il comun senso e i filosofi n'arguiscono la Mente coordinatrice del mondo intellettuale col mondo sensibile, e che i due mondi compose nell'unico Universo. Allora si capisce benissimo come la vita morale sia ordine di fini, armonizzato con l'ordine della natura interna ed esterna, secondo la Mente creatrice. Il caso repugna, perchè nel comune linguaggio fare a caso val quanto fare senz'ordine o senza ragione; onde l'universo sarebbe un disordine ordinato, cioè un assurdo: e, posto il caso, l'ordine morale non si capisce in alcun modo, perchè qual maggiore contraddizione del credersi *obbligati moralmente* all'armonia, ov'altro non fosse che accozzo di fenomeni casuali, senz'alcun fine o senza ragione alcuna?

14. Coi postulati della legge e dell'ordine si annienterebbe non meno il postulato della libertà morale e della sua mercede. Perchè non avremmo noi la morale libertà? Perchè questa suppone la possibilità di scelta fra l'ordine de' fini e un bene disordinato ch'è male; tantochè alla volontà s'attribuisce in merito la scelta de' fini ordinati, e in demerito la scelta del contrario. Ma, posta la mancanza di preordinamento nella natura, vedesi quanto contradittoria sarebbe la libera scelta fra l'ordine o il disordine. Con la morale libertà cadrebbe la sanzione sua. Già vedemmo che il rimorso da un lato, e l'interiore approvazione da un

altro, costituiscono l'intimità della naturale sanzione, quasi sentimento penoso del disordine, o quasi sentimento premiativo, cioè lieto dell'ordine volontario. Ma se, negato Dio, negasi l'assoluto pregio del morale impero sull'anima, e se, negato Dio, si nega l'ordine de' fini, vien così a fallire per necessità ogni ragione intrinseca di morale approvazione o di rimorso. Chi non vede, inoltre, quanto le naturali conseguenze dell'ordine morale nel sentimento riescano sproporzionate all'imputazione della volontà che, conforme o no alla legge assoluta, prende un valore infinito? Indi le tradizioni della coscienza universale insegnarono sempre una sanzione immortale. Da questo esame de' postulati che s'acchiudono nella moralità, esce dunque un'ultima conseguenza. Se precetto generalissimo è della vita morale: *rispetta l'ordine del buono nell'ordine del vero;* e se nell' ordine del vero prima verità è Dio, e perciò Criterio supremo nell'ordine del bene, s'arguisce che primo d' ogni precetto sarà: *rispetta Dio.* Qui splende la grandezza stessa dell'uomo, che partecipa in ogni atto suo della sublimità divina.

15. Venne dimostrato, che il Vero supremo è Criterio supremo della vita morale, giacchè di bene in bene l'intelletto per induzione correlativa sale al bene infinito, cioè a Dio creatore; nè altrimenti può ammettersi la legge che non avrebbe titolo assoluto, non l'ordine della natura che sarebbe cieca di fini, non la libertà che non avrebbe da scegliere tra' fini ordinati, e il disordine. Or se la legge, l'ordine, la libertà rimeritata son postulati necessarj del bene morale,

s' annienterebbe con essi ogni moralità nel mondo, nè dovremmo più biasimare il vizio, non i traditori della patria, i codardi, gli uomini di superbia e di calunnia; nè celebrare la virtù e i benefattori del genere umano. Questa verità dimostrerò anche indirettamente, pur non meno evidentemente, ne' capitoli seguenti, perchè vedremo che, impugnata la verità razionale d'un Dio creatore, ogni sistema filosofico riesce a negare ogni morale imputazione.

16. Però nell' obbligo di onorare col profondo dell' anima e con gli atti esterni la legge morale sentiamo alcun che di sacro, cioè d' inviolabile religiosamente, consapevoli che la legge di natura prende da un imperativo assoluto, superiore alla natura, alla ragione, alla volontà nostra, il suo titolo e la sublime sua importanza. Indi l'assurdo d' una morale indipendente o senza Dio, come taluni la vogliono, mentrechè nell' *autorità* sua è Dio la legge morale stessa. Nè parliamo di relazioni positive qui, ma del gius eterno che tanto è inseparabile dal gius naturale, da sentirne tutta la divinità occulta; onde s' originarono i detti popolari: *santità de' doveri e de' diritti, santità dei patti, religione de' proprj doveri, devozione al dovere;* devozione che significa riverente culto alla giustizia. I sostenitori d' una morale indipendente non s' accorgono che, proclamando il valore *assoluto* della morale, perciò la riconoscono divina, giacchè ogni cosa del mondo è relativa e mutabile come oceano in burrasca, e l' assoluto è Dio. Certamente, primo di tutt' i diritti è il gius naturale che indirizza la

volontà umana, e primo di tutt'i doveri è rendere onore a questa legge; purchè la risguardiamo nel suo procedere dall'intelletto eterno, giusto essenzialmente, o essenzialmente vero. L'omaggio a sì alta maestà del bene morale genera l'ossequio alle potestà e leggi umane, per amore, non per forza; ossequio sicuro, perchè soggiacere forzati è paura, e la paura non serba fede, quando spera impunità. Poi, se i filosofanti, negando Dio, s'ingegnano di provare che non segue dall'ateismo la negazione della morale; generalmente invece, gli uomini non filosofanti che negano Dio, negano la morale altresì: tanta è la loro naturale congiunzione. Un testo del Vangelo dice che un giudice iniquo *Deum non timebat et hominem non reverebatur* (Luca, XVIII, 2), *non temeva Dio e non riveriva uomo nessuno;* bellissime parole che accennano nel rispetto all'autorità di Dio la ragione d'onore alla dignità umana.

CAPITOLO XIV.

Il Teismo nella vita de' popoli.

SOMMARIO.

1. Argomento. I postulato, Dio creatore. — 2. E indi primo precetto, *Ama Dio*, — 3. e ogni dovere d'umanità diviene religioso. — 4. II postulato. La legge naturale con titolo divino; — 5. e fatti che dimostrano ciò. — 6. Ind' il progresso indefinito. — 7. III postulato, la libertà interna e bilaterale. — 8. Obbiezioni. — 9. Immortalità della mercede; — 10. onde la felicità prese fra gli Ebrei e fra i Cristiani un concetto di moralità e di spiritualità. — 11. IV postulato, l'ordine, — 12. così dell'uomo col proprio corpo, — 13. e con la propria dignità razionale, — 14. come con la famiglia, — 15. con lo Stato, — 16. e col genere umano.

1. Avanti d'esaminare i sistemi che, negato *Dio creatore*, portano altresì a negare *logicamente* la moralità, riscontrerò nella Storia esser tanto principale l'importanza dell'idea di Dio, ch'essa informa di sè tutta la vita civile de' popoli e tutto l'ordine della Filosofia morale. Così dimostreremo co' fatti, che criterio alla conoscenza del bene e alla vita dell'uomo è la verità di creazione. Ora tratterò de' popoli, nel capitolo seguente della Filosofia. Le testimonianze de' fatti

non mancano, perchè nel popolo ebreo e nella Cristianità, come i dogmi religiosi scaturivano tutti dal dogma d'un Dio unico e creatore, così ne derivò l'essenza della morale positiva e perciò anche degli ordinamenti familiari e civili. Bisogna per altro non dimenticare, che da una qualsivoglia verità si distinguono i fatti accidentali, e da un principio le sue non rette applicazioni; come, al sentimento d'onore non deve imputarsi la vendetta o il duello, non alla libertà i carnefici giacobini o il petrolio incendiatore, nè al Teismo ebraicocristiano le superstiziose credulità o le fiere intolleranze, perchè tutto ciò non deriva dall'*essenziale* concetto d'onore, di libertà o di religione. Che dagli Ebrei e dalle nazioni cristiane il dogma d'un Dio unico, distinto da ogni cosa finita e creatore dell'universo, si professi primariamente, la cosa non ammette dubbio. Possono disputare i Critici eccessivi se v'abbia cenni di Politeismo nel *Genesi*, come disputano sopr'ogni argomento più chiaro e più accertato; ma negare che il Monoteismo non distingua gl'Israeliti e i Cristiani dal Paganesimo, nessuno vi s'attenta, e se alcuni Razionalisti torcono a significato di pluralità divina la Trinità e di antropomorfismo l'Incarnazione, sbagliano storicamente o contro i fatti, che non devono alterarsi mai, comunque s'accetti o no la credenza: e i fatti son questi, che la Trinità è, secondo i Cristiani, la relazione trina di Dio con sè unico, tutta interiore; l'Incarnazione poi è *congiungimento* personale di Dio con la natura umana, essenzialmente distinta. (D. Thoma, *Sacrae Theol.*, Part. I, qu. 28 e 29; Part. III, qu. 2.) Israeliti e Cristiani ammettono dunque concordi, es-

sere postulato supremo della vita morale Dio creatore.

2. Questa verità penetra ne' giudizj morali d'ogni sorta e nelle pubbliche istituzioni, quasi spargimento di vita in ogni membro del corpo; e però, se badiamo alla storia del passato e a' nostri tempi, vediamo che i desiderosi di mutare sostanzialmente tutto l'ordine della Società umana combattono per modo il Cristianesimo, da far capire che soltanto lo scristianeggiarla è un mutarla sostanzialmente; però, altresì, l'incivilimento ebraico differì, a cagione del Teismo, da quello di tutte le nazioni antiche. Fra i Cristiani e fra gli Ebrei, come a principio de' dogmi da credere si pone che Dio creò il cielo e la terra, si pone, per conseguenza, primo fra i precetti da praticare, che Dio dev'essere amato sopra ogni cosa; precetto, da cui derivano gli altri e ne prendono valore.

3. Indi segue una dottrina pratica di molto rilievo. I doveri, così per la ragione, come per gl'insegnamenti ebraicocristiani, si distinguono in religiosi ed in umani, diversificandone l'*oggetto immediato* che de' religiosi è Dio, degli umani è l'uomo. Ma pongasi mente; non solo per il dogma di creazione non si disgiungono mai nelle due leggi da' doveri di religione i doveri d'umanità, sì questi per un certo rispetto si sublimano in quelli, e ogni obbligazione morale *diventa religiosa*, poichè la ragione di tutt' i doveri è l'ordine posto da Dio che lo creava. Evvi di più, l'*oggetto* de' due ordini di doveri si distingue, per fermo; ma poi la *materia* dei

doveri, ossia ciò che può essere soggetto delle morali operazioni, non è diversa. Come può intendersi questo? Facilmente; perchè a Dio *si vuol bene*, agli uomini si vuol bene non solo, *ma si fa il bene;* e in questo beneficarli sta la materia o il soggetto dell'operare buono, tantochè l'obbligazioni religiose si compiscono nelle obbligazioni d'umanità. Diverso da ogni superstizione gentilesca, il dogma ebraicocristiano è che Dio non abbisogna di nessun bene nostro, egli creatore; tantochè ogni ufficio religioso ha per fine, non qualche utilità di Dio, sì l'utilità degli uomini. E perciò, mentre la *ragione* di tutt' i doveri è *religiosa*, la *materia* di tutt'i doveri è *umana;* e mentre, per questo rispetto, i doveri religiosi diventano umani, gli umani per l'altro rispetto diventano religiosi. Non vengono separati mai nell'insegnamento morale gli effetti, ossia gli uomini, dalla lor Causa, nè questa da' suoi effetti; e però, mentre s'adora Dio e l'adorazione per oggetto unico ha Dio, il soggetto è la perfezione di noi stessi e degli altri; e, invece, quando beneficbiamo gli uomini e noi stessi, ragione suprema è onorare la volontà creatrice. Significano questa inseparabilità le minacce de' Profeti nel Vecchio Testamento, allorchè si dice: Voi mi onorate con la bocca, ma il cuor vostro è lontano da me, perchè voi, ciechi d'avarizia e d'incontinenza, opprimete la vedova, il pupillo, l'orfano; e che ho io da fare, io che ho creato cielo e terra, de' vostri sacrifizj? Così nel Vangelo si rappresenta il Giudizio finale, dicendo: Io vi conosco, perchè affamato mi sfamaste, nudo mi copriste, ec.; non vi conosco, perchè non sovveniste alle mie necessità; sublimi pa-

role, ove si figura Iddio che prende la persona degli uomini bisognosi, appunto perchè a lui, non bisognoso, si vuol bene o quasi a lui si fa bene in quest' unico modo di far bene all' uomo. Però altresì distinguono *fede viva* da *fede morta* i Cristiani, secondochè si crede operando, o viceversa.

4. Pertanto, nella vita morale di questi popoli primeggia l' idea di Dio, cioè il sommo criterio razionale di moralità. Vediamo come ne dipendano realmente gli altri postulati, o legge, libertà rimeritata e ordine di natura. Rammentiamoci, che la legge dell' onesto e del giusto è *ordine di natura manifestato alla volontà dalla ragione retta*, e quindi non consiste in alcun che d' immediatamente divino, nè l' apprendiamo con mistiche intuizioni; ma, per altro, l' autorità o il titolo assoluto del Gius di natura non lo può avere la natura in sè medesima, perchè il comando del bene morale fa supporre una volontà che travalica ogni volontà finita e ogni confine di tempo e di spazio; talchè l' assoluto valore delle leggi naturali e d' ogni atto umano deriva dall' assoluto, cioè da Dio, nè può derivare d' altronde. Fra' popoli perciò che professano il dogma di creazione, dobbiamo riscontrare distinto il Gius naturale o razionale da ogni legge positiva, sì religiosa e sì civile. Porge bensì sanzioni nuove il precetto religioso e rende più facile, comune, scevra d' errori la notizia della legge interiore, connaturale agl' intelletti creati; ma questa è naturalmente presupposta da quello. Ogni legge positiva d' autorità umana poi dovrà reputarsi autorevole od obbligativa, in quanto non

s' oppone a leggi di natura, le quali dal titolo assoluto loro prendono autorità non violabile. Tali costitutivi di ragione debbono rinvenirsi nel fatto storico; e realmente ce li troviamo.

5. Si potrà disputare con taluno, perciò, sull' opportunità o, co' più arditi, anche sulla ragionevolezza di certi precetti positivi e secondarj della Legge mosaica e della cristiana (i quali del resto non tolgono niente alla sostanza de' precetti morali, e solo vi aggiungono determinazioni, com' ogni legge positiva fa necessariamente); ma chi potrebbe mai negare con apparente ragionevolezza che il Decalogo, comune agli Ebrei e a' Cristiani, non corrisponda proprio all' intima legge di coscienza? Che cosa prescrive il Decalogo? Amare Dio e amare gli uomini; Dio unità che unisce gli uomini fra loro in unione di fratellanza. Questa medesima legge, imponendo all' uomo i doveri naturali, gli mostra non meno i naturali diritti, che *devono* rispettarsi. Ecco il perchè i dieci Comandamenti tralucano per natura dagl'idiomi e da'monumenti d'ogni popolo, quantunque nessuno di loro gli abbia tanto lucidi, tanto purgati d' errore, tanto adequati con la ragione. Or domandiamo: Avevano forse gli Ebrei chiara notizia di queste attinenze fra la loro legislazione religiosa positiva, e la ragione naturale? Sì certo, perchè ne' medesimi libri del *Deuteronomio* avvi un ammonimento di Mosè, che dice al suo popolo: Per trovare la legge ch' io ti do, non devi salire al cielo, nè passare il mare, ma essa è nella tua *bocca*, e nel *cuore*. (*Deut.*, xxx, 11-14.) Ciò, quanto all' accordo fra

la legge positiva religiosa e la naturale. Per le leggi umane, i libri scritturali comandano d'obbedire a Dio piuttostochè agli uomini, se i potenti voglian cose opposte al Decalogo ed alla coscienza. Nell'èra cristiana deve notarsi un fatto singolare; cioè che i Padri, e segnatamente i così detti Apostolici o i più vicini al tempo degli Apostoli, quando propongono a' Pagani d'accogliere il dogma dell'unità di Dio e i precetti morali, ne discorrono sempre non come di novità, sì come d'una dottrina molto antica, molto genuina, molto semplice, nè possibile a rifiutarsi da uomo retto, perchè ognuno la può leggere scritta nelle tavole del proprio cuore.

6. Indi procedè la persuasione, così fra gli Ebrei come nell'èra cristiana, del miglioramento indefinito. A concepirne la possibilità, si richiede da un lato l'unità immutabile, da un altro la varietà indefinita. Perchè l'unità immutabile? Perchè il miglioramento richiede una cosa costante che si perfeziona o si svolge, se no mancherebbe l'unico soggetto de' perfezionamenti successivi; come, crescendo, si perfeziona l'albero e l'animale. Perchè la varietà indefinita? Perchè il miglioramento è mutazione d'uno stato in un altro stato migliore, a cui l'intelletto non vede termine non superabile dalla volontà umana. Ma ove consiste dunque per l'uomo la immutabile unità? Nell'essenza permanente delle sue leggi morali, che prendono assoluta inviolabilità dall'ordine divino. E ove consiste mai la varietà indefinita? Nelle moltiplici e sempre varie applicazioni del dovere, del diritto e delle san-

zioni loro. Ma perchè indefinita? Perchè tende all'infinito; giacchè il progresso indefinito, cioè non limitabile, non potrebbe nè recarsi ad atto e nemmeno concepirsi se ogni cosa fosse finita, cioè senza l'idea d'una perfezione interminata o divina. L'unità viene dall'assoluto, la varietà dal contingente, e questa è indefinita, perchè l'assoluto è un esemplare infinito. Ne vogliamo noi le prove storiche? Molti notarono già come al Paganesimo fallisse un'idea chiara e particolareggiata del miglioramento umano, e anzi vi prevalesse il triste presentimento d'un retrocedere di male in peggio. Ma invece tutta la vita religiosa, morale, giuridica degli Ebrei mirava sempre con l'espettazione ad un regno perfetto di verità, di giustizia e di pace, com'altresì la vita de'popoli cristiani s'assolve in un perenne contendere a più e più perfezione dell'incivilimento morale, politico e materiale, onde si effettua più e più il Regno di Dio sopra la terra, o la giustizia e la pace.

7. Così dunque con l'idea di Dio si manteneva il postulato della legge morale, a cui segue l'altro della libertà interna bilaterale. Noi sappiamo che alla possibilità di questa si richiede una légge *obbiettiva*, cioè *distinta* dal volere umano; perchè altrimenti, se la legge s'immedesimasse con la volontà, la volontà sarebbe legge a sè, nè quindi libera di obbedire o di non obbedire, perchè la natura non può fare contr'a sè stessa. In che sta dunque la *distinzione?* In ciò, che l'ordine della natura umana e de'suoi beni moltiplici e varj è un ordine d'oggetti distinti dalla volontà no-

stra; e più, che il titolo assoluto d'obbedire all'ordine di natura è Dio, essenzialmente distinto da noi e dall'universo. Quindi la dottrina tutta, così religiosa, come propriamente morale, o altresì la giuridica che ne derivò fra gli Ebrei e nella Cristianità, è affermativa dell'arbitrio, e ogni parola de' due Testamenti viene a dire, che conformarsi alla legge de' nostri doveri è merito, disformarsene poi è colpa; e anzi, nel *Genesi*, primo fra' libri della *Bibbia*, leggiamo: *L'appetito del peccato ti è sottoposto, e tu puoi dominarlo.* (IV, 6-7.)

8. Certo, posson correre in pensiero le solite obbiezioni del *peccato originale*, della *grazia*, della *predestinazione;* dogmi che taluno reputa contrarj all'imputabilità personale; ma poichè non dobbiamo teologare qui, sì solamente (indagando i fatti e la storia) filosofare, basti ch'io rammenti, com'*ogn' interpretazione di que' dogmi*, se contrasti alla libertà dell'arbitrio, viene condannata del pari dall'antica Sinagoga e dagl'insegnamenti della Chiesa. Varietà d'opinioni nasce da varietà d'interpretazioni; ma popolarmente, universalmente, religiosamente sta, che la colpa originale significa un infiacchimento, non già la perdita di volere libero, e risguarda più i fini soprammondani, che la naturale libertà e felicità. La grazia poi rinvigorisce l'arbitrio, segnatamente a' fini religiosi, non lo costringe. La predestinazione, per ultimo, non deve reputarsi come un certo eleggere a modo degli uomini, con giustizia o no, sì come ordine di provvidenza, coordinato con le libere volontà, giacchè i destini

dell' uomo crediamo dipendere dalla libertà sua. Ogni altra sentenza, non conciliabile con essa, vien rigettata e condannata.

9. Indi la mercede qual conseguenza di libertà, mercede o temporanea o immortale. La temporanea e immediatamente naturale mostrai essere o la soddisfazione della coscienza, o il sentimento disordinato e rimorditore; l'immortale, poi, e quasi continuazione della presente, un' immortalità premiata o punita de' liberi intelletti. Nel Mosaismo e nel Cristianesimo durò chiarissima sempre la notizia dell' una e dell' altra sanzione; quantunque, badisi bene, dobbiamo sceverare il concetto loro essenziale da particolari fantasie di popoli e da particolari sentenze di teologi. Fra gli Ebrei spicca di più la temporanea, fra i Cristiani la immortale; ma esse non si disgiunsero mai del tutto nè prima di Gesù Cristo nè dopo. Si dice in contrario, che le promesse o le minacce del Testamento Vecchio si riferiscono a beni od a mali materiali e temporanei solamente. Or tacendo che per la legge stessa di natura i popoli corrotti cadono in miseria, poichè il disordine fa disordine, e che i popoli virtuosi fioriscono di prosperità, poichè l'ordine fa ordine; tacendo che pertanto la esterna segue alla mercede interna, dirò che dell'interna parlano i libri degli Ebrei continuamente; come i terrori di Caino e i Salmi penitenziali. Ma inoltre, la immortale fu conosciuta dagl' Israeliti, e basterebbe a provarlo il dogma di risurrezione, come ne accerta (fra gli altri Libri santi) la storia de' Maccabei e la profezia d'Ezechiele o certi versetti di Giobbe.

Meno apparisce dalla *Bibbia*, se gl'Israeliti sapessero le sorti dello spirito avanti la risurrezione de' corpi; benchè il *mistico seno d' Abramo*, dove si diceva riposassero i giusti, e ne' Vangeli la parabola del tapino Lazzaro e dell' Epulone, narrata quasi credenza ebraica universale, dimostrano che tal mercede di pena o di premio si credeva generalmente.

10. A ogni modo, poichè la felicità o l'infelicità, cioè l'*animo soddisfatto e l' inquieto*, vennero risguardate in relazione con la giustizia, questo fu essenzialmente un pensiero di moralità e di spiritualità. Perchè di moralità? La ragione n' è manifesta; perchè il vivere felice si considerò come debita sanzione del vivere onesto, e il contrario: nè quindi la felicità, secondo gl' insegnamenti religiosi e civili e secondo le consuetudini della gente più eletta, si pose mai ne' piaceri disamorati del senso e dell' orgoglio; ma presso gli Ebrei medesimi anche i beni del corpo (donde muove l' obbiezione accennata dianzi) e ogni prosperità privata e pubblica si stimarono effetto di virtù. Fra i popoli cristiani la felicità o l' infelicità, oltre a significare un' attinenza morale, acquistarono un significato anche più *esplicitamente* spirituale. Or come si prova ciò? Da questo, che la sentenza evangelica: *cercate il regno di Dio e la sua giustizia, e il resto vi sarà dato di soprappiù*, divenne un principio comunissimo, benchè non un comune fatto, e che significa: dal rispetto della legge eterna e dall' amore della giustizia scaturisce, non soltanto la pace interna di ciascun' uomo, sì la grandezza e la prosperità delle nazioni.

11. Quarto e ultimo postulato della vita morale, subordinato come l'idea di legge e di libertà interiore all'idea di Dio, è l'ordine; che noi riscontriamo altresì nella storia del Teismo. Avvi una triplice armonia: prima, dell'ordine morale o della volontà con le notizie intellettuali; poi, dell'ordine intellettuale o della conoscenza con la natura delle cose; infine, l'ordine di ciascuna cosa in sè stessa e con l'universo. Negando questi ordinamenti della moralità, dell'intelligenza e della realtà, non solo si contraddice alla Filosofia ed al senso comune, sì anche (ciò deve più particolarmente avvertirsi qui) alla Teologia mosaica ed alla cristiana e, più, a tutta la vita civile degl'Israeliti e della Cristianità: opposizione, anzi, confessata dagli avversarj arditamente, perchè l'ordine de' fini costituisce la sostanza e delle dottrine morali e delle credenze religiose. Ma un'obbiezione non va dissimulata, per non farla credere temuta. I miracoli narrati e creduti nel Teismo ebraicocristiano, non son'eglino racconciature d'un mondo non bene ordinato? Scusino, è argomento di fantasia, non di razionale discorso, è *antropomorfismo*, anzichè *razionalismo*, e già lo confutava Lattanzio (*Dio. Inst.*), per tacere degli altri Padri e filosofi antichi. Nelle credenze mosaicocristiane, il miracolo non significa già l'assestare un ordine dissestato essenzialmente, sì coordinare in armonia più vasta l'ordine naturale con l'ordine divino, cioè con l'immortalità degli spiriti; e poi, l'ordine naturale sta sempre unito all'altro, sicchè i portenti particolari manifestano un coordinamento universale, nè, affermato l'atto creativo e conservatore, può ne-

garsi l'atto miracoloso, cioè la manifestazione divina. Talchè ogni disputa si riduce al quesito: negate voi o ammettete Dio creatore? Il prodigio venne riconosciuto da'popoli tutti; ma gli Ebrei ed i Cristiani ebbero ed hanno di proprio, che mentre i Gentili confondevano più o meno la divinità col mondo e le cause naturali con la soprannaturale, invece quelli distinguono essenzialmente l'una e l'altra, benchè fra loro in armonia.

12. Veggasi dunque come da questi popoli s'intende l'ordine della natura, e perciò della volontà buona. Quanto all'ordine dell'uomo con sè medesimo, viene affermata la subordinazione delle potenze secondo il grado di loro dignità; onde gli appetiti del senso armoneggino con la vita del corpo, e la vita e i sensi armoneggino con l'intelletto e si subordinino alla conoscenza del vero ed all'amore del bene, poichè Dio è spirito puro. Di qui originava un rinfacciare alcuni al Teismo, e specialmente al Cristianesimo, di spregiare il corpo. Ma pensiamoci con diligenza, perchè discutiamo di fatti, e i fatti son fatti, nè debbono alterarsi. Altro è affermare che il corpo e i sensi vengano sottomessi alla ragione, altro, immensamente altro, è il dispregiarli. Se l'ordine si rovesciasse, tantochè l'intelletto servisse al corpo, la ragione umana (ove risiede la personalità) non avrebbe in sè più il fine proprio, nè l'uomo sarebbe più persona, bensì o cosa materiale o un animale bruto. Tal'è la sentenza ebraicocristiana. Ma poichè consideriamo l'uomo integralmente, o formato d'anima e di corpo,

segue che anzi ne' fini dell'anima si sublimano i fini del corpo stesso, e mentre vien comandata la soggezione della carne allo spirito come del meno al più nobile, tutt'insieme poi la carne con lo spirito si dice meritare riverenza. Vogliamo noi la prova de' fatti? Anche deforme, il corpo umano è rispettato, perchè animato d'anima razionale: non così fra' Pagani. Per nessuna ragione può togliersi all'uomo un attimo di vita, salvo necessità di difesa: non così fra' Pagani. Preziosa la vita de' concepiti nell'utero materno: fra i Pagani non sempre così. Più, la religione de' sepolcri meglio rispettata; e Isdraele portava con sè le reliquie de' Patriarchi, come i profughi di Parga l'ossa degli antenati. Nè vengano citate in contrario mortificazioni eccessive, vietate se micidiali, e rare poi segnatamente nella Chiesa d'Occidente.

13. Nobilitata dall'idea di Dio creatore l'idea dell'uomo, sentirono vivamente gli uomini la propria dignità de' doveri, che ognuno ha verso sè stesso e che si riducono al rispetto della natura umana. Sogliono opporre la virtù dell'*umiltà*, imposta come precetto e sollevata in modo eroico all'annegazione di sè stessi, e reputata da' contraddittori un invilimento dell'uomo. Ma badiamo, lo ripeto, di stare a' fatti, poichè de' fatti discorriamo e non di problemi astratti. Come s'intende ne' popoli, formati dal Teismo, l'umiltà? Essa è limite naturale al sentimento della dignità propria. Questo sentimento sopravanza i limiti naturali? è orgoglio; sta sotto a' limiti naturali? è servitù d'anima, o abbiezione. Or che limite mai? Semplicissimo

a pensarsi, ed è: stimare la dignità propria nel grado che le appartiene, inferiore a Dio incomparabilmente, uguale agli altri uomini, e perciò non servile da un lato, nè soverchiatrice da un altro, pronta sempre a riconoscere i nostri errori, non temeraria, benigna verso gli altri, ascoso com'è a noi l'animo altrui. Ecco l'umiltà nell'insegnamento e nell'incivilimento degli Ebrei e dell'èra nostra. Ma desideriamo noi più ancora palese ne' fatti la distinzione tra umiltà e viltà? Mentre si reputa dovere assoluto il perdono, e si condanna di passare i confini della difesa, e il rendere male per male o volendo il male, anzichè una riparazione giusta e possibile del bene, quando la volontà buona non può volere il male per sè stesso, e fine suo è l'ordine del bene; viceversa poi sottomettersi volontarj alla minima offesa per lucro e per altra cagione non dignitosa, è colpa e vituperio. Indi un vivo sentimento d'onore ne' Cristiani, sopra i Pagani, e indi la cavalleria. Se il Gibbon (*Storia della caduta dell' Impero Romano*) imputò alla mansuetudine cristiana il cadere di Roma, egli non ricordò tre cose: prima, che dal corrompersi e indebolirsi non la salvò l'alterigia pagana; poi, che i soldati cristiani combattevano valorosamente i nemici dell'Impero, benchè non resistessero a' proprj persecutori; e che i paesi di più vendette o di più ferocia, come nel Medio Evo l'Italia e oggi la Spagna, si spezzano in discordie cittadine o cadono in servitù forestiera.

14. Succede lo stesso perfezionamento nell'ordine de' doveri, che risguardano i diritti altrui. Vedasi la fa-

miglia, o in particolar modo le relazioni fra uomo e donna, e fra genitori e figliuoli. Se la figliuolanza nasce a Dio, come dicono i Libri santi, cioè (filosoficamente parlando) se ogni uomo ha ragione di fine in sè stesso e l'ordine de' fini poi s'appunta nel bene infinito, accadeva che la sommissione de' figliuoli al padre non dovesse reputarsi fra gli Ebrei e fra noi come una soggezione di servi, nel modo che parve spesso a' Gentili; e, più, immolare il sangue proprio agli Dei la *Bibbia* lo chiamò abominazione delle genti. (Vedi *Deuteron., passim.*) Recano certuni l'unico fatto d'Isacco, senza soggiungere che Isacco non venne immolato e che il fatto ha sostanzialmente una ragione diversa da' sacrifizj sanguinosi del Paganesimo, cioè una ragione simboleggiatrice del futuro e un esempio di sommissione intera dell'uomo a Dio. L'uomo e la donna, uguali per l'anima razionale, dovettero anche considerarsi uguali nella sostanza de' diritti umani e nel fine; indi la monogamìa e l'indissolubilità del matrimonio. E se agli Ebrei si concedette da Mosè la poligamìa e il divorzio, in principio non fu così; e, nondimeno, il divorzio ebbe limiti, sì nel diritto e sì nel fatto, dovecchè in fatto non gli ebbe fra' popoli pagani; e la poligamìa diminuì per modo nel popolo ebreo, in virtù de' principj religiosi e naturali, che nel Vangelo è bensì condannato e abrogato come permissione religiosa il divorzio, ma non trovasi motto di poligamìa, quasi oramai terminata nè più necessario il condannarla. Poi, la dignità della donna si ristorava nell'incivilimento cristiano, benchè ciò rechino taluni a gloria de' Barbari settentrionali; non ricordando nar-

rare Tacito che ne' popoli germani (come in ogni tribù barbara) lavoravan le femmine, e l'uomo trattava l'armi, nè guardando ai *Niebelunghi,* ove la donna è sempre feroce come Rosmunda longobarda.

15. Vedasi lo Stato. Per la viva conoscenza dell'uguale dignità fra gli uomini, e poi pel comune sentimento del distinguersi *ragione* di leggi da *volontà* di principi, e che la legge positiva dee prender valore dalla giustizia naturale, come altresì questa riceve autorità da Dio creatore, procederono due fatti, molto generali nel popolo ebreo e ne'Cristiani. Primo fu, che la legge si distinse dalle potestà governatrici; secondo, che la potestà politica si distinse dalla religiosa. Così nella repubblica degli Ebrei, come ne' due regni di Giuda e di Samaria, la legge mosaica fu in diritto il Codice, superiore a tutti, a're stessi, e immutabilmente. Nella Cristianità insegnò il Vangelo, che i re delle genti comandano a' loro soggetti, ma fra noi chi comanda è ministro de' suoi fratelli; e questo s'intese, non solo pe' sacerdoti, ma per ogni Signoria politica, la quale però si disse ministero (e ministero è fare il bene degli uomini a seconda de' fini d'una legge eterna); tantochè, come avvertiva il Gioberti, le monarchie assolute nacquero tarde in Europa, cioè soltanto dopo gli sconvolgimenti del Protestantismo e per l'audacia di Carlo V, e, come avvertiva il Balbo, rade furono e brevi le non civili monarchie, dove l'arbitrio d'un solo sta in luogo di leggi e di tribunali. L'altro fatto si avverò anche fra gli Ebrei, dove i Pontefici e la tribù sacerdotale si distinsero da're.

Nel Cristianesimo poi, notava il Romagnosi (*Fattori dell' incivilimento*), la perfezione degli Stati provenne dalla diversa competenza del magistero religioso e de' ministeri politici, evitando la tirannia de' principi sulla coscienza, e i pericoli delle teocrazie sullo Stato, ritornati sempre (come in Russia e ora in Prussia), quando Cesare vuol fare anco da Pontefice. Gl' Imperatori romani, nella medaglia che portavano sulla corona imperiale avevano scritto, *Imperator atque Summus Pontifex;* confusione delle due potestà, comune più o meno a tutto il Gentilesimo.

16. Il dogma dell' unità di Dio, creatore di tutti gli uomini, fece sentire profondamente a noi l' universale fratellanza. Potrebbe del Mosaismo credersi l' opposto, non già perchè vi manchi la nozione di popolo, unito in società politica, chè anzi la costituzione degl' Israeliti li fece somigliar più ad una famiglia che ad un consorzio civile, com' attesta l' anno sabbatico, in cui la terra dovea fruttare a' poveri, e il servo israelita tornare alla libertà; ma il dubbio può cadere circa le relazioni degli Ebrei con ogni altro popolo, parendo segregati da ogni gente; e tuttavia, pensandovi più profondamente, mentre ci accorgiamo che il cingere di precetti legali, a modo di siepe, la nazione santa fu provvido consiglio per salvare dal generale Politeismo il dogma di Dio creatore, vediamo ancora che si serbò la tradizione d' origini comuni e la speranza d' un comune salvamento; nè mai la *Bibbia* impone di nuocere agli altri popoli, eccetto ai feroci e corrottissimi che abitavano la terra promessa, ed è

stabilito il confine di questa, e si comanda l'ospitalità. Certo, il Cristianesimo dètte più manifesto l'impulso, e noi tendiamo alla fratellanza de' popoli, desiderata come un' armonia lontana, e a cui ci accostiamo più e più per meglio goderne la bellezza. Che cosa dunque ci dimostra la Storia? L'idea di Dio creatore avviva di sè la civiltà de' popoli, come dall' anima prende vita il corpo, e perciò i doveri d'umanità divengono religiosi, la *legge* naturale ha un titolo eterno che avvalora le leggi positive, la vita è un progredire indefinito, la *libertà* si corrobora, la mercede sua è immortale, l'*ordine* voluto da Dio è sacro, fa reverente l'uomo alla natura nostra, e stringe in vincolo d'amore la famiglia, lo Stato, il genere umano.

CAPITOLO XV.

Il Teismo nella Storia delle dottrine morali.

SOMMARIO.

1. Perchè dobbiamo ristringerci alla Cristianità. — 2. Epoche della Filosofia. — 3. I Padri. — 4. Loro controversie, — 5. specialmente sull'origini del male. — 6. I Dottori, e loro distinzioni. — 7. Che fosse quell'età quanto al sistema scientifico. — 8. Opposizione alle sètte. — 9. Idea di creazione. — 10. Età della riforma. Sue distinzioni, — 11. sue separazioni. — 12. Lo stesso accade nella Filosofia morale. — 13. Si tende alla comprensione finale. — 14. Anch'ora si muove dall'idea di Dio creatore. — 15. Confusione presente. — 16. Importanza e universalità di queste dottrine.

1. Tali le conseguenze del Teismo nella vita de' popoli; ora vediamole nella Filosofia. Su questo argomento siamo costretti di ristringerci alla Cristianità; perchè gli Ebrei antichi, a cui venne commesso il grande ministero di serbar fra gli uomini la verità del Dio unico e creatore, non dedussero dalle credenze loro la scienza filosofica; e se Filone fu detto Mosè Attico, s'accostò pure non mediocremente a' Panteisti Alessandrini, come la *Kabbala* derivò da tradizioni panteistiche orientali e greche, anzichè dal fonte mosaico. Nè affermo, che al Testamento Antico manchino ragionamenti qua e là, come il famoso *I cieli narrano le glorie di Dio*, si procedono dall'autorità

sacra, nè formano sistema raziocinale; com' altresì le sètte semifilosofiche degli Esseni, de'Terapeutici, de'Sadducei, e simili, provenute specialmente dal mescolarsi co' Greci o co' Persiani e con gli Egiziani, cadevano specialmente sulle interpetrazioni della dottrina sacra, e da essa s' allontanavano più o meno, nè, ad ogni modo, ce ne giunsero libri o notizie determinate. Ogni minuto atto degli Ebrei era legato da discipline religiose, a preservarlo dal Gentilesimo universale; ma sì provvido consiglio non favoriva d'altra parte le filosofiche meditazioni. Convien dunque fermarsi alla Filosofia cristiana. Nè devo narrarne la storia, sì certificare per sommi capi la suprema importanza che sulle dottrine morali ebbe nell'epoche varie la verità di creazione.

2. Come ogni altra parte della Filosofia, la morale passò per tre forme d'ordinamento scientifico, cioè dalla comprensione iniziale alla distinzione, da essa poi alla comprensione finale. Questo svolgimento dell' ordine logico inoltre, non che le varietà de' modi d'argomentare, presero impulso da'sistemi negativi, che i Teisti doverono confutare d' età in età; ond'eran costretti ad usare l'armi di quelli per più efficacia, e quindi a perfezionare il ragionamento. Iniziale pertanto ne'primi secoli dell' èra volgare fu la comprensione, quando la Filosofia, benchè movesse da razionali principj, e non dall'autorità delle Scritture, nondimeno si volse principalmente a convertire i Pagani od a sostenere contro loro il Cristianesimo; talchè un ordine proprio ed esplicito di principj primi e mediani e di conse-

guenze non potè formarsi, e vennero seguite man mano l'occasioni dell'apologia e della polemica. Un ordine interno v'è, ma non bene distinto. Succedette un'altra età, che dalla comprensione prima venne al distinguere; l'età del Medio Evo, sì famosa per le sue distinzioni tante, ond'ogni questione si snodava in molte questioni, risolvendole per modo graduato; e altresì, dalla religione positiva si distinsero meglio le verità razionali come *preamboli* alla fede. Poi seguì una terza età, che dicesi della Riforma e che giunse fino a noi, chiamata perciò Epoca moderna; dove si tentò afferrare col pensiero l'ordine chiaro e pieno delle scienze e dell'arti, della civiltà e della religione, delle filosofiche discipline particolari e della filosofia intera e, quanto alla morale, l'attinenze de'doveri, de'diritti e della felicità umana. Non credo siamo riusciti fin qui all'accordo; ma si desidera da tutti una comprensione finale. Or quali opposizioni dettero impulso a questi progressi? Nell'epoca prima de'Padri, giacchè a'Pagani non si poteva contrapporre autorità di libri sacri, non accettata da loro, bisognò adoperare argomenti naturali e dimostrativi; nell'epoca seconda, poi, bisognò affrontare gli Arabi e l'autorità de'filosofi antichi, usata e interpretata da'nemici contro le dottrine del Cristianesimo; e, finalmente, nell'epoca terza venne occasionato dalla riforma negativa l'esame degli accordi o una riforma positiva. Si vegga determinatamente tutto ciò.

3. La prima età suol chiamarsi de'Padri, perchè vi fiorirono i Padri della Chiesa, e finisce al tempo

de' Barbari che sgominarono l'impero d'Occidente; giacchè nell' impero d'Oriente, sopravvissuto quasi oltre mill'anni, ma indebolito e diminuito via via, ed esausto di scienza, d'arti e di virtù, valentuomini, come la scuola cristiana d'Alessandria o come i Crisostomi ed i Gregorj, non apparvero più. Benchè in due differenti età si suddistingua l'epoca de' Padri: l'una quando lo Stato era pagano, essendo religione dell'Impero e legge sua il Politeismo, e si perseguitavano i Cristiani; l'altra, quando per opera di Costantino diventò legge di Stato il Cristianesimo; tuttavia in una cosa si somigliano l'una età e l'altra, cioè che a' Padri stava dinanzi un Impero con istituzioni e leggi da secoli, e con una letteratura e filosofia e civiltà di reputazione alta e antichissima. Per fermo, come l'istituzioni politiche o come la giurisprudenza, così letteratura e filosofia pagana languivano di decrepitezza; e bisogna leggere, da una parte gli storici e, generalmente, gli altri scrittori pagani dell'Impero moribondo, e da un'altra parte i Padri e gli scrittori ecclesiastici, per sentire al vivo la differenza tra i languori di una vecchiaia che si pasce a stento di memorie, e i fervori d'una gioventù ch'esulta di speranze: ma intanto il Cristianesimo trovava istituti politici e civili ch'esso non voleva spengere, sì solo cristianeggiare; trovava poi dottrine filosofiche, in cui desiderava spirare un alito nuovo, senza volerne bensì o poterne impugnare la grande autorità. Ecco il perchè tutt'i Padri affermassero di riverire gl'imperatori e le leggi, o il perchè la massima parte (specialmente i Padri Alessandrini) procurassero tirare a miglior sen-

timento le dottrine de' filosofi, senza rigettarle, anzi dimostrando che dov' esse si conformavano alla ragione, si conformavano pure alla religione del Dio unico, creatore e riparatore. Intendimento, che risplende ne' libri di Clemente Alessandrino, d' Origene, di Tertulliano, di Lattanzio, d' Agostino, e, piucchè altrove, nelle *Preparazioni Evangeliche* di Eusebio. Quindi mancò l' occasione di tirar fuora del Teismo un ordine di Filosofia razionale e morale da star di per sè stesso, fuori delle polemiche necessità; quantunque, per bisogno di controversia, si ponessero i principj supremi e le più sostanziose conclusioni d'una Filosofia nuova e del diritto naturale, o si temperasse in molte parti la Giurisprudenza Romana.

4. Or dove mai s' appunta, o dov'ha l'apice suo la controversia filosofica de' Padri e de' Gentili? Certo nel dogma razionale di creazione. Stavano da un lato i Peripatetici; e specialmente contro di loro veniva dimostrato che la materia dev' essere creata, non coeterna: stavano da un altro lato i Neoplatonici e ogni setta panteistica, sì varie, sì moliplici allora; e contro di questa si dimostrava, Dio ch' è senza difetto ed è causa prima non doversi credere confuso con l'essenza dell' universo. Qui cadeva, pertanto, la controversia principale. Ma indi procedeva una disputa più determinata, un quesito che a tutti sovrastava in que' tempi, e che non cessò mai di agitare le menti: qual' è mai l' origine del male? Avvertasi di grazia, che dal diverso modo di risolvere tal quesito dipende la moralità intera. Giacchè, poniamo noi libero il male morale, o

invece necessario? Se libero, sta la morale imputazione degli atti umani, ossia il merito e il demerito, sta la legge naturale, sta l'ordine del mondo, sta il titolo assoluto della legge, o Dio; se necessario, non imputabile dunque, non più legge obbligatoria dunque; non più ordine creato, non Dio essenzialmente buono e creatore de' beni finiti. Appunto qui verteva il contrasto: Alessandrini pagani, Gnostici, Manichei, negata la creazione, ponevano eterno anche il male; tantochè, anzi, a somiglianza degl' Indiani e de' Persiani lo Gnosticismo ed il Manicheismo facevano scaturire da un' essenza eterna due principj coeterni, del bene l' uno, del male l'altro, simboleggiati con la luce e con le tenebre. Indi gli *Atti della disputa* di sant'Archelao con Manete, ind'i libri di sant'Ireneo contro gli Gnostici, e indi tutta la controversia degli Origenesti, e l' opera di sant' Agostino contro i Manichei, alla cui setta egli già innanzi apparteneva.

5. Negli ultimi tempi di quell' epoca, mentre i Barbari e molte altre sciagure affliggevano l' Impero, si propagò piucchè mai un' accusa popolare contro i Cristiani, dicendo che tanti guai rovinavano addosso a Roma per l' ira degli Dei verso uomini oltraggiatori del nume loro; accusa, che, falsa nel soggetto suo, pur mostrava che il popolo non la pensava come i filosofi negatori del male libero, e che attribuiva piuttosto i dolori sovrabbondanti del genere umano a libere cagioni, cioè a colpa degli uomini. Ora, popolo e Padri s'accordavano dunque in affermare che i dolori eccessivi provengono da mali morali; benchè i Padri av-

vertissero poi, che ciò può sempre affermarsi delle nazioni, non sempre degl' individui, sempre delle origini, non sempre del fatto presente, e che il giusto ha compenso nella pace interna e nel premio futuro. Tantochè bisognò esaminare la derivazione di sciagure sì gravi; e si pubblicarono molte apologie, come di Tertulliano, e i dialoghi di Minuzio Felice, ma, più celebrata di tutte, la *Città di Dio* di sant' Agostino. E che intendimento egli ebbe? Mostrava, le virtù antiche de' Romani aver meritato tanta gloria e prosperità, benchè oramai l'orgoglio antico e la corruzione nuova portassero a rovina; e, inoltre, che gl' imperi e le vicende loro si coordinano con l'ordine di Provvidenza eterna, senza offendere la libertà dell'uomo, a benefizio della città di Dio, cioè de' giusti che credono a Dio e, credendo in lui, operano la carità. Non bisogna maravigliarsi dunque, notava lo Stahl (*Storia della Filosofia del diritto*), se sant' Agostino dava un' importanza non principale allo Stato, dacch' egli lo risguardasse nell' attinenza d' un fine sovrammondano. Siccome poi quel Padre chiamò ivi ad esame i sistemi filosofici sul Bene supremo (libro VIII), predilesse la dottrina platonica, interpretandola cristianamente. Ma dove riconosceva esso il pernio di tale filosofia platonicocristiana? Sempre nel medesimo luogo, cioè nel dimostrare che Dio è *caussa essendi, ratio cognoscendi, ordo operandi;* cagione dell' essere, ragione del conoscere, legge ordinativa dell' operare. Per tal modo procedevano i fatti nell' epoca de' Padri.

6. Che dovette accadere mai quando per l' urto

barbarico si sconquassò L'Impero di Roma? Da una parte si conservavano le romane tradizioni e molte istituzioni antiche, specialmente i Comuni (come il Savigny dimostrò per la *Storia del diritto nel Medio Evo*), e da un'altra parte sorgeva piucchè mai potente la Chiesa, e anche sopravvenivano istituzioni e leggi e costumanze di Barbari, e i loro feudi; sicchè bisognava ricomporre di tante parti scongegnate un ordine civile, formando nuovi stati, e nuova filosofia, e giurisprudenza, e arti, e letteratura. Ecco adunque il divario fra l'epoca de'Padri e il Medio Evo: i Padri, cioè, accettarono quello che ancora si conservava, procurando solamente d'informarlo a verità ed a giustizia; mentrechè il Medio Evo fu costretto a rifar ciò ch'era disfatto, rifarlo con molti materiali antichi, giacchè d'assolutamente nuovo non può darsi al mondo nulla; ma rifarlo ancora con molti materiali nuovi, giacchè le invasioni e lo sgominio dell'Impero e tanti infortunj avevano portato nuove condizioni d'uomini e di cose, rendendo impossibile di restituire il passato talquale, che proprio era passato. Inoltre, dacchè la potenza intellettuale vince ogni cosa, perchè solo l'intelletto sa quello che fa, come la Grecia vinse con l'arti Roma che l'aveva vinta con l'armi; accadde, che la Chiesa, superiore a' laici per intellettuale scienza e virtù, prevalesse a' laici stessi anco negli ordini civili, e che del Papato accogliessero volontarj la tutela popoli alteri e lontani, e la scienza pur filosofica s'insegnasse dai cherici, e all'antico idioma prevalessero i volgari, e dopo sì fiera tenzone cedesse a'Comuni la signoria feudale ne' luoghi, ov'erano più ricche le tradizioni la-

tine, o viceversa il Comune a' feudi nelle contrade settentrionali. Or mentre le reliquie dell' incivilimento antico, le dottrine del Cristianesimo, e le novità nate co' Barbari, davan sì copiosa e sì varia materia per comporre la scienza, l'arte e la vita pubblica, bisognò, in tanta mescolanza di cose, vederci chiaro, e indi gli Scolastici sentiron viva la necessità del distinguere ciò che i Padri avevano considerato comprensivamente. Però abbiamo i libri di quel tempo trinciati, per così dire, in *distinguo* e *subdistinguo;* e abbiamo anche le Leggi Romane, spiegate da pregevoli glosse, ma infinite; i Codici de' Barbari, un Gius Canonico, e ogni Comune i suoi statuti, e ogni Provincia le sue costituzioni, e ogni arte gli statuti pur suoi, un Gius i Feudi, e via discorrendo; sovrastante alla moltiplicità la Chiesa e l'Impero, due unità benefiche, ma non anco determinate nella loro competenza, e però contrastanti.

7. Allora si dètte la possibilità di formare in sistema la Filosofia morale. Di fatto, mescolati con la Cristianità non stavano più i Pagani, che il diluvio settentrionale aveva portati via con le sue onde; talchè filosofi e teologi, non più costretti da questo nemico intestino a continue apologie del Cristianesimo contro le calunnie de' filosofi grecoromani e de' Politicanti, poterono riposatamente svolger le dottrine razionali e positive, valendosi dell' aiuto che a loro porgevano libri antichi, come d' Aristotile o di Cicerone, ma soprattutto l' opera de' Padri. Man mano, adunque, si formavano trattati di scienza intera, la *Somma* di

Alessandro d'Hales, le due *Somme* di san Tommaso, e i libri di Scoto. Le dottrine teologiche bensì s'univano spesso alle razionali; ma, secondo l'uso di quel tempo, accuratamente distinte; permodochè san Tommaso le verità naturali chiamò *preamboli* alla fede. Si formò pertanto il sistema scientifico allora. E chi volesse certificarsene, quanto alla Filosofia morale, basterebbe leggere la *Prima Secundae* nella *Somma* di san Tommaso, dov'egli ragiona delle virtù, de' vizj, della legge divina e naturale, della legge umana, de'fini dello Stato, e della ragione penale; libro, che opera compiuta di Gius naturale fu chiamato dal Leibnitz meritamente.

8. Ma forse i Dottori scolastici, per comporre un sistema e per adoperare que'modi argomentativi, non presero le occasioni da sètte opposte? Certo, le occasioni procedevano dalla necessità di combattere i *Reali*, i *Concettuali*, i *Nominali*, e segnatamente gli Arabi; talchè si scrissero i libri di sant'Anselmo contro il nominalista Roscelino e contro il realismo di Guglielmo da Champeaux, i libri di san Bernardo contro Abelardo concettuale, poi le *Somme* di san Tommaso, quella principalmente *Contra Gentiles*, cioè contro gli Arabi maomettani. Nelle controversie il fondamento di tutta la disputa è sempre intorno alla creazione, cioè intorno al dogma razionale di Dio unico, essenzialmente distinto dalla natura. E la storia di questi fatti è chiara. I *Reali*, mettendo gli universali *in re* com'essenza comune d'ogni cosa, confondevano Dio e il mondo; talchè poi venivasi a negare la imputabilità degli atti

umani. Dal *Concettualismo* quindi e dal *Nominalismo*, che negavano le idee universali *ante rem*, ossia le ragioni eterne d'ogni cosa nell'intelletto divino, seguiva che non si capissero le relazioni fra l'atto volontario e la legge eterna e l'ordine di Provvidenza; tantochè le *Dispute* di sant'Anselmo e di san Bernardo e de'lor coetanei riescon tutte a illazioni morali e religiose. Un semipanteismo era la filosofia degli Arabi più famosi, come Avicenna e Averroè; perch'essi ponevano la materia coeterna a Dio, e inoltre un intelletto essenzialmente comune a Dio e a tutti gli uomini, un intelletto che accidentalmente si distingueva, comunicandosi a ciascun'uomo particolare, ma eterno in sè stesso e divino. E a che mirano perciò i Dottori, come altresì l'Alighieri, nel confutare questa opinione? Dicono, se un comune intelletto hanno gli uomini tutti, la persona umana non è individua, nè più essi partecipano di libertà e d'imputabilità.

9. Il Teismo, adunque, ch'era il punto, a cui si volgevano i Dottori nel disputare con gli avversarj, formava il cardine altresì, su cui si girava la loro Filosofia. Come l'Alighieri figurava ogni vizio e virtù degli uomini, secondo il sistema di quell'età, in cerchi e in gironi e in cieli, chiarita ogni cosa dal *Punto luminoso* che sè con sè *misura*, similmente la tèsi esplicativa d'ogni altra è per que' filosofi e teologi la *Cagione prima*. Prendansi le *Somme* del Medio Evo, specialmente le due di san Tommaso; e vedremo cominciarsi sempre da dimostrare l'esistenza di Dio, l'unità sua e la sua efficenza creatrice. Quando gli Sco-

lastici, poi, scendono ad applicare moralmente la detta verità, essi vi trovano la legge divina e però eterna, ond'è partecipazione creata la legge naturale, ossia l'ordine manifestato alla volontà dalla ragione; facendo derivare la legge umana o positiva, se giusta, dal diritto naturale o come sua conseguenza o come sua determinazione. Così, le potestà civili vengono (secondo que' Dottori) immediatamente dal Comune perfetto, cioè da tutti gli ordini della cittadinanza, mediatamente poi, o per ultima ragione, dal Gius eterno che vuole la politica società; la quale per altro non risguarda l'interiore moralità degli atti, giudizio appartenente a Dio, sì le relazioni loro esteriori. Pertanto, dal principio di creazione divina si traevano le ragioni d'ogni dovere nostro, e d'ogni diritto, e d'ogni sanzione naturale o positiva, temporale od eterna; come sopra il triplice regno vedeva l'Alighieri l'eterno lume, che dispensa premj o pene a tutta l'umana vita. Di tal passo andavano le cose nel Medio Evo.

10. Si giunse all'età moderna, che dicesi anche della Riforma. Io non parlo qui del fatto, che si suol chiamare più particolarmente con tal nome, cioè della riforma religiosa che fu separativa o negativa nel Protestantesimo, e unitiva o positiva nel Concilio di Trento, sì discorro della Riforma scientifica, che pur essa cominciò da proclamare la necessità dell'esame razionale. Pongasi mente; c'inganneremmo assai nel giudizio della Storia, se reputassimo non avere gli Scolastici distinto fra il ragionamento che muove da principj naturali, e l'altro che muove dall'autorità umana o

divina; mentrechè, anzi, tal distinzione si fece dagli Scolastici con molta diligenza e puntualità. Nondimeno, essi procedono sempre riverenti come discepoli, perchè in tanto scompiglio di barbarie non potevasi riordinare l'incivilimento senza il magistero della Chiesa e degli antichi. La Filosofia cristiana del Medio Evo è un insigne discepolato. Più, c'inganneremmo del pari reputando, non avere gli Scolastici distinto la filosofia propriamente detta, cioè Metafisica, Psicologia e Logica, dalle discipline più propriamente oggi chiamate fisiche, cioè dallo studio de' corpi, e così ancora la speculazione ideale dall'esperienza. Ma essi che, seguendo l'esempio degli antichi, avevano cominciato a svolgere le parti del sapere umano, di necessità non poterono progredire tropp' oltre ne' particolari svolgimenti di quello; e perciò, le dottrine supreme si perfezionarono meglio che non le loro applicazioni. L'esame dunque buono, legittimo, perfezionatore, dovè piuttosto avanzarsi nell'età nostra, più e più distinti gli ordini delle dottrine varie, con fini lor proprj e con loro proprio intendimento. Allora la Filosofia non mostrò sè medesima soltanto nel commentare i libri d' Aristotile o di Platone e degli altri antichi, o nel chiarire i *preamboli* della Teologia e le ragionevolezze dell' ossequio a' dogmi rivelati, o le loro razionali analogie, bensì ebbe un essere da sè stessa, come libero sistema; e può vedersi ne' libri del Cartesio. E similmente la Fisica prese un andamento da sè, nè più apparve qual parte della Filosofia.

11. Ma dirimpetto a quest' esame positivo e giusto

ne sorse un altro negativo ed ingiusto, perchè separativo. E si capisce; giacchè gli estremi sofistici non altro sono che l'esagerazione d'una verità o d'un bisogno razionale, quando non si badi all'attinenze dei concetti e de' fatti. Esagerazione del distinguere si è appunto il separare, o anco il negare per una cosa l'altra, come dell'unire si è il confondere. Perciò, non solamente dall'autorità venne distinto più e più l'esame libero, sì questo la spregiò, e furono abbandonate le tradizioni dottrinali e le sacre; nè solamente dalla Teologia venne distinta più e più la Filosofia, e prese un ordine di ragionamenti con un fine suo proprio, ma spregiò i Teologi, e non solo voll'essere laicale, sì anche irreligiosa; la Fisica non solamente fu distinta dalla Filosofia, ma sì la derise; tantochè la scienza umana non più sembrò un corpo con membra differenti, e accordate con differente ufficio a un fine unico, ma un lacerarsi le parti fra loro, onde segue la morte. Che cosa dunque ci apparisce nell'età moderna? Un seguitare l'opera del Medio Evo quanto alle distinzioni; ma per modo, ch'ogni parte divenga una disciplina ben compresa nella totalità delle sue speciali dottrine; e, dove l'esame negativo le disgiunge, l'esame positivo cerca le loro attinenze.

12. Ciò accade non meno per la Filosofia morale, che discorre de' doveri, de' diritti e della sanzione. La Scienza razionale de' diritti, chiamata diritto naturale, si differenziò meglio dalla Scienza de' doveri, e meglio si specificò; la Giurisprudenza, come filosofia del diritto, diversificò più e più dalla Morale con un siste-

ma suo proprio; e l'Economia sociale determinò la materia, ove può cadere il diritto di proprietà e il commercio degli uomini. Queste discipline si dispiegano mirabilmente: ci ha opere di vasta e profonda speculazione sui doveri, come alcuni libri del Rosmini fra noi; v'ha del diritto, risguardato filosoficamente, opere illustri, dal Puffendorf e dal Grozio fino a' tempi nostri; v'ha eccellenti trattati d'Economia sociale, tra' quali basterebbe citar quelli d'Adamo Smith, padre di tale dottrina. Tutto ciò va benissimo. Ma ecco l'estremo sofistico; chè la Morale non solo differì dalla Metafisica, sì la scherniva; e la Scienza del diritto si segregò dalla Scienza del dovere, dicendo: non ho da impacciarmi con la coscienza; e l'Economia disse alla Morale: cerco ricchezze e godimenti, nè penso al si deve o al si può. Noi fluttuiamo in queste procelle; ma tutti noi, da un capo all'altro delle nazioni civili, sentiamo un bisogno angoscioso, salutare, più e più profondo, di ritrovare finalmente gli accordi, ossia di venire ad una comprensione scientifica e operativa, secondo l'armonie dell'intelletto e della natura.

13. Il tentativo di ricondurre le scienze morali, e ogni scienza, e ogni parte del viver politico, e la religione ad un accordo comprensivo e finale, più volte si fece per molti valentuomini da' tempi della Riforma in poi. Di Germania potrei citare il Leibnitz; ma prenderò un esempio nostrale e di maggiore opportunità, cioè il Vico. A che cosa stimeremo noi d'attribuire la principalissima cagione di sì grande celebrità sua, dopo la sua morte, non ostante l'oscurità

e la durezza de' suoi pensieri e del suo stile? Perchè tante traduzioni? Perchè tanta venerazione per lui anche fuori d'Italia e più forse che qui, e segnatamente in Germania, dove le cose italiane non soglion mai parere tanto alte, o tanto profonde che basti? Prendiamo quel suo mirabile libro: *De uno universi iuris principio et fine uno;* e si vedrà, com' egli le sparse membra d'ogni morale dottrina, cioè intorno al dovere, al diritto, alla felicità, e ogni tradizione religiosa e italica, e ogni Filosofia, ed ogni Filologia cerchi ricompaginare in un corpo che abbia un capo unico, cioè la sublimità d'un principio sovrano. Rammentiamoci dell' altro libro: *La Scienza nuova;* nè potremo chiamare in dubbio, che non ostante l'imperfezione di qualche sua teorica, per esempio i *ricorsi,* esso non tragga l'animo a maraviglia, perchè l'indefinita varietà di tutto il vivere delle nazioni per ogni secolo egli cerca riferire a leggi dell' uomo interiore, e a un disegno eterno di Provvidenza ne' due ordini, nel naturale e nel soprannaturale, formanti un ordine solo. Ecco i maravigliosi tentativi d' una comprensione finale; ossia d' una comprensione chiara di tutto ciò che noi e il Medio Evo abbiam distinto, e che nell' epoca prima del Cristianesimo si comprese per modo implicito e non chiaro abbastanza; quasichè noi, delle parti dispiegate in un melodramma, e implicite nel preludio, dovessimo comporre la finale armonia.

14. Or domando per ultimo, qual' è mai nell' epoca nostra, dal Cartesio in poi, la tèsi principale della Filosofia e l' occasione d' ogni controversia più grave?

Sempre la stessa. Da che comincia egl' il Vico l' opera sua: *De uno universi iuris principio?* Dall' idea d' *ordine*, idea (com' egli dimostra) connaturale all' uomo, e che s' appunta nell' idea di Dio creatore; il quale, da sant' Agostino e poi con le stesse parole dal Vico, vien detto *Posse, nosse, velle infinitum.* Da che comincia l' altro suo libro: *La Scienza nuova?* Dall'idea di Dio provvidente, il cui disegno intellettuale prefiniva l'ordine delle nazioni. Più recentemente, quando fra noi vollero riannodare le fila spezzate di tutta l'Enciclopedia il Rosmini ed il Gioberti, onde cominciarono essi? L'uno da un'idea eterna, l' altro da Dio creatore. Non disputo già su' modi, usati da loro a spiegare l' intellezione di tali verità; ma il fatto è questo. E inoltre, chi combattevano essi, o qual controversia è ne' lor libri più vivace? Contro i Panteisti di Alemagna da una parte, contro i Sensisti di Francia e d' Inghilterra da un' altra. Per qual ragione? Dice il Gioberti nell' opera *Del Buono:* Se neghiamo una legge obbiettiva e un titolo assoluto di questa, già l' arbitrio nostro è servo e il dovere non è più dovere. Se leggiamo *La Filosofia della morale* d' Antonio Rosmini, riscontriamo lo stesso; perch' egli dice: Negate voi l' eterna Verità che divien legge, e l' imperativo assoluto? e noi non abbiamo più imputabilità. Lo Stahl in Germania (*Filosofia del diritto*) non credè potersi vincere i Fatalisti e l' immoralità che proviene da loro, se non riponendo in principio a ogn' ordine del diritto e del dovere la personalità divina e il fatto libero della Creazione e della Provvidenza.

15. La confusione degli animi giunse certamente

oramai al colmo, perchè di negazione in negazione siamo arrivati a negare ogni cosa. Si separò l'esame da ogni autorità; e quindi l'amore alle tradizioni chiamasi pedanterìa. Si separò l'intelligenza dal sentimento; e quindi la vivezza del cuore chiamasi gonfiezza o artificio. Si separò la legge da tutti gli atti umani, talchè Logica, Retorica, e precetti morali paion quisquilie vuote di significato. Ma poi, altri amalgamando errori contrarj e cercando emendarli faticosamente, vogliono tirar fuora Iddio dal seno medesimo della natura, lo spirito dalla materia, la moralità dalla necessità; e ciò, se onora il cuor loro, mostra insieme l'invincibile repugnanza dell'animo umano dai loro sistemi. Non giudico gl'intendimenti, nè alludo a persone, chè in tant'anni d'insegnamento e di vita pubblica e di stampa non volli offendere nessuno mai, nè rimandare ad alcuno l'offesa (se pur qualcuno credè offendermi); ma certo, chi tenta distruggere il Teismo, non può lasciare in salvo la libertà e la moralità umana, perchè non avvi più legge assoluta, e ci restano soltanto gl'impulsi ciechi del senso e della materia.

16. Col ragionamento e con la Storia ho dimostrato, che Dio creatore splende al nostro intelletto verità suprema, regolatrice d'ogni giudizio pratico e del vivere civile. Nè dobbiamo ammirarci, che questa sovrana Unità illumini tutte le menti, se anche nei fatti del senso vediamo ch'il sole, astro unico, dà lume ai pianeti. Certo, gli uomini non abituati a raccogliere sè stessi nel proprio pensiero, ed a meditare nella Storia i segni visibili di questo, non credon possibile un sì

alto e sì universale criterio, come a' vissuti sempre in un antro parrebbe incredibile un corpo sì lontano che piove la sua luce su tutta la terra. Pur fatto è, che negato lo splendore di Dio nell' altezze dello spirito umano, resta l'oscurità o della materia o del fato; come s' oscura la terra, quand' il sole tramonta. Ma un segreto avviso ammonisce dell' importanza di queste dottrine i loro affermatori e i negatori, e sentiamo dipendere da esse le sorti di ciascun' uomo e delle nazioni; però si muovono da un lato amori vivissimi e da un altro sdegni acerbi e dispregj; e però alla Filosofia sono in parte comuni le fiere ostilità o le non curanze apparenti che toccano alle credenze religiose; com' altresì non posson fare a meno di parlarne i nemici o i dispregiatori più alteri, perchè la cosa ch' essi aborriscono, è sempre in loro e intorno a loro, in ogni momento e nella Storia tuttaquanta. Essi dicono che questo è un teologare inopportuno; quasichè possa chiamarsi non opportuno un fatto di secoli e il cercarne la *ragione*, o quasi opportuno sia solamente il combatterlo; ma l' importante a notarsi è, non questa esorbitanza, molto naturale in dispute passionate, sì la passione stessa che tanto s' accende più viva, quanto è più di momento la cosa disputata.

CAPITOLO XVI.

Effetti morali del Panteismo.

SOMMARIO.

1. Una dottrina necessariamente dannosa è falsa. — 2. Il Panteismo vien prima del Dualismo e dello Scetticismo. — 3. I Panteisti negano la creazione divina nel suo vero significato; — 4. indi lo Dio loro non è più Dio, — 5. come rilevasi dal negar ch' essi fanno ciò ch' è sopra la natura e sopra la ragione. — 6. Però non avvi più nel Panteismo legge morale con impero assoluto, come si rileva dal quel detto, *Dio è nella natura;* — 7. nè si salva l' arbitrio, bench' essi parlino di libertà, — 8 com'anche si rileva da quel detto loro, *Dio è nella storia;* — 9 talchè non avvi più la sanzione degli atti morali. — 10. Non resta poi il concetto dell'ordine di natura, — 11. perchè si pongono i contradittorj per essenza del mondo; — 12 e indi si conturba l' ordine dei doveri, — 13. de' diritti, — 14. e della felicità. — 15. Il Panteismo è un regresso al Paganesimo nell' èra cristiana e un peggioramento in paragone del Paganesimo antico. — 16. Dal sentimento vivo di libertà è la grandezza dell' uomo e de' popoli.

1. La scienza (dicono taluni) è *buona* per sè stessa e bisogna riceverne le conseguenze, quali esse sieno. Dicono bene, perchè la scienza è intorno alla verità; e l' ordine del *buono*, consistendo nell' ordine degli oggetti riconosciuto e voluto, s' immedesima necessariamente con l' ordine del vero; ma, per questa ragione appunto, una scienza cattiva che porti di necessità cat-

tivi effetti, è un assurdo, non deve chiamarsi scienza, e n'è immagine falsa. Reca disordini *necessariamente?* In sè stessa è dunque disordinata, nè corrisponde all'intelletto e alla realtà. Tutt'i sistemi filosofici che menano perciò alla conseguenza di negare la libera elezione della volontà umana, e con essa l'ordine morale, son falsi perchè cattivi o dannosi, checchè sia dell'intendimento di chi li professa e il cui giudizio non mi compete. Parlano, per esempio, di sostituire alle pene de' malfattori l'ospedale de' matti (e nel sistema loro va bene); ma dunque vien tolta la *vergogna* che sentiamo in fare opera non buona, potentissimo ritegno dai delitti, pena maggiore d'ogni pena, ostacolo a molte ingiustizie che le leggi penali non potrebbero arrivare, tanto più efficace affetto, quanto più gli uomini sono civili, perchè civiltà è umanità e genera vivo sentimento d'onore o un più alto pregio dell'altrui stima. Negata la libertà interiore, si sconquassa dunque l'ordine umano; negazione falsa, perchè l'effetto è pessimo. Se dimostrai col ragionamento e con la storia che solamente il Teismo mette in salvo la libertà morale, ora dimostrerò lo stesso *ab absurdis;* perchè ogni altro sistema viene logicamente a negarla, e indi è contro all'ordine civile, alla verità ed alla scienza.

2. Comincerò dal Panteismo, che identifica Dio e la natura per l'essenza, e che nel tempo e per legge logica precede i Dualisti e gli Scettici. Dal panteista si nega la creazione divina, confondendo la natura e Dio; il dualista poi separa l'uno dall'altra, sistema nega-

tivo anch' esso di quest' attinenza universale; onde si viene a' sistemi, che negano ancora i due termini separati o l'uno de' due o ambedue, e ch'è lo Scetticismo. Sicchè dalla confusione di Dio e del mondo si giunse in ogni tempo alla negazione d'ogni cosa, impugnando il valore della ragione stessa, nel cui nome si principiò ad impugnare la causa creatrice; la qual conseguenza, specialmente ora che sempre domandiamo la prova de' fatti, dovrebbe bastare a conferma del Teismo. Diceva, che *primo nel tempo* viene l'errore de' Panteisti, quantunque d'età in età ricomparisca poi anche sull' ultimo in compagnia degli Scettici, opponendo alle negazioni loro la divinità dell' intelletto umano, come gli Egheliani di Germania; e vien primo *per legge logica*, chè il pensiero umano va sempre dal meno al più, e, repugnando il separare o il negare assoluto, comincia dall' errore del confondere. Tanto di malincuore poi si nega Dio e la sua relazione con l'universo, che, fermandoci all' apparenza, evvi anzi nel Panteismo (*Diotutto*) un tale profondo ed eccessivo sentimento della divinità onnipresente e onnioperante da crederlo informato, come fra gl'Indiani e nello Schelling o nell' Hegel e anche talora nel Fichte, di religiosità sublime. L'epoca più famosa e più antica del Panteismo è degli Orientali, massime nell'India, ove l'opinioni scettiche son molto più recenti. Nell'Europa precedè il Panteismo de' Pitagorici, degli Eleati e degl'Ionj alla sofistica negatrice; ricomparì tosto nell'epoca dei Padri con gli Gnostici; nel Medio Evo con le imitazioni gnostiche o alessandrine d'Erigena Scoto, di David da Dinant e col Realismo; e sùbito al principiare dell'età

moderna o della Riforma lo rinnovava il Bruno, il Campanella e lo Spinoza, ritornando in fine dall'Alemagna co'misticismi del pensiero assoluto.

3. Vedasi ora come il Panteismo rechi a negare la moralità umana. Negato *Dio creatore*, vengono a mancare gli altri postulati della moralità stessa, cioè la legge, la libertà bilaterale, l'ordine della natura. Bisogna star cauti a' significati delle parole. Crediamo noi forse che il Panteista cacci via la parola *creazione?* Anzi n' usa spesso e n' abusa. Egli non dice con l'ateo *Dio non è;* anzi dice, *Dio è in ogni cosa:* proposizione vera se il Panteista non aggiungesse, *Dio è tutte le cose com' essenza intima dell'universale natura.* Questo ci spiega il sistema; cioè, Dio essere bensì cagione del mondo, ma non quasi cagione *sostanzialmente* distinta da'suoi effetti, sì cagione *immanente* in loro; nè perciò Dio si distingue dall' universo come l'intelletto dell' artefice da un' opera ch' egli ha fatta, sì a quella guisa che l' intelletto si distingue da' suoi pensieri moltiplici e varj, e che ciascuno di questi appartiene all' intelletto com' un suo modo d' essere o determinazione. Occorre intendersi precisi: creazione vale per noi efficienza di cagione infinita che produce in atto sostanze finite, talchè dicesi un produrre *ad extra*, cioè nature che non sono la natura divina; invece ai Panteisti è creazione un' efficienza di causa indefinita o *impersonale* (come dicono) che *ad intra* o in sè medesima produce determinazioni e ideali e reali, apparìscenze, fenomeni passeggeri, non sostanze; a quella guisa che l'intelletto nostro produce le sue intellezioni,

o una causa vitale i movimenti corporei: onde la natura dell'universo si sgomitola, direi, dal seno indefinito dell'essenza eterna. Pertanto la causalità divina è ne' Panteisti un' immagine dell' uomo e un' immagine altresì della materia; e quindi consiste in un *antropomorfismo* indiato, e talora in un indiato *materialismo*. L'Hegel, per esempio, solleva quanto può l'essenza del *principio eterno*, considerandolo quasi una pura idea indefinita o l'essere astrattissimo; e indi la creazione del mondo materiale e dello spirito non altro per lui va stimata che un *determinarsi* ed un *contrapporsi* dell'idea stessa: come l'idea si determina entro di noi e fa conoscere il corpo, a cui si contrappone l'*io* interiore, facendo altresì conoscere lo spirito per la riflessione del pensiero sopra di sè o per la coscienza. La creazione dell'Hegel, pertanto, è quasi una logica umana e quasi un' antropologia.

4. Impugnata la crezione, Dio non è più Dio. Ma i Panteisti affermano anzi di riconoscerlo, e s'adirano di chi gli appellasse Atei; perchè, dicono, l'ateo è *senza* Dio, nega Dio; ma noi viceversa, noi pure in un filo di paglia (come il Vanini esclamò) vediamo la divinità. E alcuni poi si sdegnano anche del nome di Panteismo, e dicono: Tal parola significa *che tutto è Dio;* ma siamo lontanissimi da questo errore, perchè se noi sosteniamo che *Dio è in ogni cosa*, come l'intelletto in ogni suo pensiero, e come l'essenza d'una cosa in ogni sua forma e atto, non può a rovescio dirsi che *ogni cosa è Dio,* come i pensieri dell'intelletto non sono l'intelletto, nè i modi e atti d'un' es-

senza sono l' essenza; talchè ogni cosa si svolge dall' essenza universale bensì, questo diciamo, ma ogni cosa si distingue da essa come il determinato dall' unità indeterminata. Le scuse qui accennate tornano certo a onore de'Panteisti che, secondo le felici contraddizioni della coscienza, procurano mantenere distinta dal mondo la natura di Dio; ma, poste le premesse, la Logica non può non trarne le conseguenze. Vero, l'atto distinguersi dalla potenza, e i modi dall'essenza, e i pensieri dall' intelletto; ma intanto, l' atto s' acchiude nella potenza, e i modi son modi non separabili dall'essenza, e i pensieri si radicano nell' intelletto; talchè un *essere stesso* abbraccia la cosa e i suoi accidenti; e indi (avvertasi di grazia) tutto ciò prende il nome da quello che per natura sua intima lo contiene, come diciamo forme corporee i modi d' essere del corpo, e forme intellettuali ogni modo dell'intelligenza nostra. Ogni cosa mondana e ogni atto di cosa mondana, se atto di Dio, se modo, determinazione finita di Dio, è dunque *divino*. Se la natura dell' universo poi è divina, reciprocamente Dio è la natura, perch'egli n'è l' essenza, e nell'essenza si raccoglie ogni suo atto, come l' intelletto è l' essenza di tutt' i pensieri suoi e in sè li raccoglie tutti. Il Dio de' Panteisti non è dunque Iddio, perchè indefinito, anzichè infinito; e perchè s' immedesima con l'universo, anzichè esserne il principio creatore.

5. Vogliamo noi capacitarcene anche meglio? Sogliono i Panteisti, segnatamente lo Spinoza e i moderni che n'han tirato fuori con molta rigidezza le

illazioni, avversare, con termini d'ira spesso e talora di riso beffardo, ciò che superi la natura e la ragione, dicendo: soprannaturale e soprarrazionale si bandiscano dalla Filosofia e da ogni scienza. Come! diciamo noi; se voi davvero, sul serio, in realtà, ponete Dio come Principio della natura, il Principio della natura non sarà egli superiore alla natura stessa che ne deriva? e se voi ponete Dio, in realtà, non per sola immaginativa, come principio della ragione umana, or via, non sarà dunque superiore alla ragione stessa il suo principio? Essi adunque disconoscono il soprannaturale, perchè non riconoscono se non la natura; e disconoscono il soprarrazionale, perchè non riconoscono se non la ragione umana o finita. E la prova ch'essi recano, ci chiarisce anche più. La natura, dicono, può ella farci conoscere altro che sè medesima? o come mai la ragione intenderebb'ella esservi ciò che la superi? e, intendendolo, già non gli sarebbe adequata? Non devo qui fermarmi a quest'argomento, che può assomigliarsi a quest'altro: l'occhio che non è il sole, non può vedere il sole, o, vedendolo, già ne vede l'intima essenza e n'ha comprensione; sì dirò solamente, che disconoscono la possibilità di pensar cose sopra natura e sopra ragione, dacchè negata la relazione *naturale* fra la *natura* e il suo principio, negasi l'attinenza *razionale* poi fra la *ragione* nostra ed il principio suo. E perchè mai? Perchè si procede con immaginazioni d'efficienze umane o corporee, conducenti al Paganesimo antico e rinnovato.

6. I Panteisti ricusano dunque il Teismo, cioè la

dottrina di Dio creatore. Vediamo; restano forse gli altri postulati della moralità? È salva la legge morale? Questa, come la sentiamo nell'intima coscienza e come la ragione ce l'appresenta, è imperativa, un comando alla volontà d'operare in un modo anzichè in un altro, un comando assoluto, perchè non avvi contingenza del volere umano da potersene sottrarre, non luogo, non tempo, non condizione d'uomini alcuna; tutti, sempre, assolutamente dobbiam' operare il giusto e l'onesto: tale si sente nell'anima umana l'impero della giustizia. Or come può ella concepirsi una legge imperatrice, superiore alla volontà dell'uomo, se l'uomo, com'ogni cosa dell'universo, è divino essenzialmente? L'uguale può egli esser legge all'uguale? l'uomo all'uomo, e Dio a Dio? So che taluni Panteisti negano apertamente la legge imperativa, e altri no; e questi sentono meglio, ma, secondo il sistema, ragionano più diritto gli altri. Ecco il perchè da' Panteisti d'Alemagna venne quel detto: *Dio è nella natura;* sentenza ottima, se vuol dire che l'efficienza divina non mai si disgiunge dal mondo; erronea, se vuol dire che Dio è nella natura, com'essenziale sua legge, perchè com'essenza è invece *ad extra,* cioè distinta. Or se Dio è nella natura (e però anche nell'uomo) come legge intima o efficienza propria del mondo, e in che modo mai la legge morale potrebb'essa distinguersi da ogn'altra legge fisica? Non più dunque obbligatoria, perchè non superiore all'uomo, ma parte dell'esser suo e dell'universo. E così, merito e demerito diventano parole senza significato, derivando le azioni tutte, buone o cattive, da una volontà che sa-

rebbe legge a sè stessa, e divina in ogni atto suo essenzialmente.

7. Cessa pertanto la legge morale. Ma può egli conservarsi la libertà elettiva? Pur qui bisogna determinare i vocaboli, giacchè i Panteisti, salvo taluni più imperterriti, affermano risoluti la libertà e della imputazione di negarla s'adontano molto. Libertà!; ma quale? perch'essa prende due nomi, secondo due suoi rispetti. Forse *spontaneità* del volere, in quanto siam liberi da esterna coazione o costringimento, e perchè l'atto volontario esce dall'interiore attività nostra? Per fermo, questa libertà è anche de'bambini, quand'essi vogliono una cosa qualunque pur senza elezione. Ma noi trattiamo di libertà *elettiva* e *bilaterale*, quando eleggiamo cioè fra l'ordine de'beni ed un bene disordinato, e però fra il bene ed il male; questa intendiamo, e questa non lasciano salva i Panteisti. Secondo le dottrine loro, dall'occulta, interminata, inesorabile sostanza eterna escono con perenne serie di mutamenti, con serie necessaria, fatale, i modi e le forme d'ogni cosa, e quindi anche gli atti della volontà. Non può, a rigor di logica, parlare diversamente il panteista; giacchè *ad intra*, in sè, come dichiarano essi medesimi, l'essenza divina essendo necessaria, necessario è l'atto suo, non libero *a necessitate naturae;* necessarj dunque gli atti volontarj dell'uomo, se come tutt'i fenomeni mondani s'immedesimano con l'atto dell'essenza eterna. È un processo, che l'Hegel spiegava, quasi un filo logico, e quasi un ragionamento geometrico, il quale da'suoi principj caccia

fuori le sue conseguenze; ond'egli *a priori costruiva* il mondo e la storia: o altri, come il Feuerbach, spiega quel processo medesimo, quasi un intimo svolgimento di forze da un'attività universale; ma sempre abbiamo la non libera dipendenza de' fatti posteriori dagli anteriori, e d'un atto volontario dall'altro, come un'onda spinge l'onda per la distesa del mare.

8. Indi procede ancora da' Panteisti d'Alemagna quel detto, *Dio nella storia.* Or che significa ciò? Forse che i fatti umani terminano a un disegno della Provvidenza, quantunque compiuto sempre con libera volontà dell'uomo? Ciò va bene. Ma invece i Panteisti lo prendono altramente, cioè che la storia degli uomini sia storia di Dio, perchè Dio è l'intima idea, l'intima forza, l'indefinita potenza che si svolge negli umani avvenimenti. Ora, se intendiamo tal sentenza nel modo teistico, l'umana libertà non viene offesa; che rimane oppressa invece nel significato de'Panteisti. Benissimo si capisce, di fatto, come gli atti liberi dell'uomo e però delle nazioni, non possano fuggire mai dall'ordinamento de' fini prestabiliti nella Mente infinita; giacchè pur gli atti malvagj, abbandonando la legge morale, incontrano le conseguenze del trasgredirla; ossia se liberamente abbandoniamo la legge, necessariamente vi soggiacciamo, come i popoli corrotti che cadono in servitù: sanzione dell'ordine morale. Poi, l'impulso divino alle libere volontà che Dio crea, è rinvigorimento di queste, non già costringimento, mentrechè una violenza esterna e finita costringe la cosa ov'essa cade. Ciò s'intende. Ma non possiamo

concepire che sia libera la volontà dell' uomo e delle nazioni, libera dico d'elezione bilaterale, meritoria, imputabile a noi, se Dio è la stessa essenza degli uomini tutti, e che si svolge di secolo in secolo; per quel modo, che le nubilose si credono da qualche astronomo via via rassodarsi a nuovi mondi, o per quello che si venne formando il sistema solare in più corpi dalla sostanza prima rarefatta e incandescente.

9. Esclusa la libertà, s' esclude altresì la mercede o sanzione. Che premj, o che pene, se manchino vizj e virtù, o l'imputazione degli atti umani? Qual sanzione potrebbe mai domandarsi nel sistema de' Panteisti? La temporanea forse; ossia l'approvazione della coscienza o il rimorso? *Necessità non ha legge*, dice il proverbio; e però la necessità escluderebbe la morale coscienza, e il suo giudizio consolatore o severo. Forse l'altra sanzione, o l'immortale? Ma, secondo il panteista che ragioni logicamente, se l'uomo è un fenomeno dell'essenza eterna, morendo ritorna in questa, e così ogni personalità ed ogni coscienza particolare si estingue, quasi lume ad un soffio. Indi il Panteismo suole avere, a prima giunta, un alcun che di fantastica letizia, quasi ci faccia sentire la voce d'un'anima universale nel romore de'boschi, de' venti o dell'acque, dimostrandocela viva ne' moti d'ogni cosa e, piucchè altro, de' firmamenti; ma poi, quando si medita più profondo, il Panteismo d'ogni età, da'tempi remoti dell'India fino a' recenti d'Alemagna, prende un alcun che di fosco, una tetraggine cupa, perchè l'anima si sbigottisce dell' inabissarsi nostro

e di tutte l'umane generazioni nell'oblìo d'una misteriosa unità: onde vennero, così la tristezza del Fichte o il tornare dello Schelling all'antiche credenze, come il desolato buio del Nirvana di Budda. Che cosa mai chiede la ragione umana? Sentire qui, nel tempo, la pace interna d'un vivere operoso e ordinato; altrove, immortalmente, i premj d'una coscienza buona. Ma il Panteismo risponde all'uomo, che domanda ciò: non resta più nulla de' fenomeni passeggeri, dunque dispèrati e muori. Parrebbe strano ciò che io dico, se anche in Italia non avessimo lette sì tenebrose fantasie.

10. Così dunque col Teismo s'annullerebbe il concetto di legge e poi di libertà bilaterale remunerata. Quind'anche l'ultimo postulato, cioè l'ordine morale o de' fini, perchè questo non può pensarsi senza l'arbitrio interno, e senza l'ordine di natura. Pur qui s'incontra una felice contraddizione: i Panteisti sembrano sì alieni da porre senz'ordine il mondo, che dicono anzi, svolgersi questo dall'idea eterna quasi armonia ideale; talmentechè l'Hegel immedesimò logica e creazione, ossia l'ordinamento intellettivo con la natura dell'universo. Eppure nel mondo v'ha disordini; e chi può mai negarlo? Come li spiega dunque il panteista? Disordini nella realtà o negli enti, perchè vediamo corpi deformi e malattie offuscatrici dell'animo, e dolori eccessivi; disordini contro l'ordine intellettuale, perchè ci ottenebra l'errore; disordini contro l'ordine morale, perchè ci guasta la colpa e il vizio. Questi sono disordini, e però mali. Derivano essi, *ab origine* almeno, da libera volontà umana? E il fatto

si capisce, perchè il disordine allora non procede dall' ordine, ossia non gli è connaturato, sì è abuso della volontà umana contro l'ordine naturale. Derivano essi, per opposto, da Dio e dalla natura stessa? E il fatto non si capisce più, perchè Dio è senza difetti, nè dal bene può venire il male; la natura poi è ordinata, nè altrimenti sarebbe unione di moltiplici cose. Or che partito prendono adunque i Panteisti? Essi affermano che il bene com'il male sono essenziali al primo principio della natura; per tale rispetto, che la natura si addoppia sempre in opposti ed in contrarj, la vita presso alla morte, il piacere presso al dolore, la deformità di fianco alla bellezza, l' errore accosto alla verità, il peccato e il delitto con la virtù, e la pace con la guerra, e così perfino necessaria la pena di morte per necessità naturale. Avvi manifestamente confusione d'idee qui: perchè, altro è un limite di cose finite, per esempio la morte naturale o un sentimento molesto; altro il male davvero, come la deformità, l' angoscia, l' errore, la colpa. Restringiamoci a questo. Vien' egli dunque da necessità di natura? Sì?; e allora neghiamo l'ordine naturale, nè v' ha più ordine alcuno, ma Dio e il mondo sono un caosse spaventoso; e chi voglia sincerarsene, legga l' episodio di *Nalo* nel *Mahâbhârata*.

11. Per meglio sostenere la tèsi, qualche panteista, come il Bruno e indi lo Schelling e, più acutamente di tutti, l' Hegel, ricorse alla dottrina de' contradittorj; osservò cioè, che nell' ordine dell' idealità l' idee si schierano in coppie di concetti opposti, finito

e infinito, causa ed effetto, sostanza e accidente, uno e moltiplice; poi, che questo accade pur anco nell' ordine della realtà, maschio e femmina, luce e tenebre, attivo e passivo, la specie e l'individuo; e quindi si concluse, la deformità, l'angoscia, l'errore, il peccato esser contradittorj essenziali all'ordine, quanto l'attrazione e la repulsione all'integrità del mondo corporeo. Ma come!; noi dobbiamo distinguere il diverso e il contrario dal contradittorio, distinzione chiara ed antica. Nélla natura tanto ideale, quanto reale, s'acchiudono i contrarj, non già i contradittorj. L'idee da un lato, le cose da un altro, diversificando tutte fra loro, l'una non può essere l'altra, e quindi si contrappongono, com'una parte del corpo umano all'altra parte; ma, contrapponendosi, per l'attinenze loro armonizzano: così, due moti son contrarj, se l'uno diversifichi dall'altro e s'incontrino insieme; ma, incontrandosi, o fanno un moto comune, o l'uno informa di sè l'altro, o si mettono in quiete. La contraddizione, dunque, non istà nella natura; perchè i contradittorj, come tali, non s'accordano mai e quindi escludono l'unione. Talchè, applicandolo all'universo, l'assioma di contraddizione suona così: l'universale natura, ch'è unione di simili e di contrarj, non può essere ad un tempo disunione o cozzo di contradittorj. L'idea d'infinito e di finito, adunque, com'ogni altra coppia ideale, contradittorie non sono, sì contrarie o contrapposte; nè il maschio e la femmina, l'attivo e il passivo, lo spirito e la materia, ec., sono contradittorj, sì armonicamente diversi ed uniti; ma contradittorio è il fingere unificato tutto ciò nell'essenza, perchè sono ter-

mini contrarj. Non la natura, dunque, ma il Panteismo è una contraddizione, perchè unifica gli opposti, ed anche gli assolutamente contradittorj, come il vero e il falso, il bello e il brutto, il bene e il male, fingendo poi a immagine propria Iddio e la natura.

12. Viene a perdersi di necessità l'ordine morale, che non ha più il criterio suo nell'ordine della verità o delle cose; cioè Dio fine assoluto a sè, l'uomo avente in sè medesimo ragione di finalità, non di mezzo, le cose sfornite d'intelletto mezzi a' fini dell'intelletto umano. Quali doveri potremmo avere noi? Dovere *significa morale necessità di rispetto*. Ma un Dio indefinito, che non è persona nè coscienza infinita nè volontà, qual rispetto ci può egli destare? Però il Bruno chiamava Iddio *natura naturante*, e oggi un Egheliano insegnava, che non deve già dirsi: *te, Dio, lodiamo, ma te, o natura;* e un altro, nel distinguere i doveri, li dispone così: *doveri verso la natura* e *verso l'uomo*. Ma che cosa è tal natura? e parte di natura non è l'uomo stesso? Il quale, poi, non sappiamo più perchè rispettarlo nel Panteismo, che lo deifica e insieme lo annienta. Lo deifica, perchè l'intelligenza umana dicesi emanazione o *determinazione* divina; e indi esce la così detta religione dell'*umanesimo*, l'adorazione dell'uomo, che può essere Nerone o il Wasingthon, re o popolo, la ghigliottina o la carità. Lo annienta, perchè, mentre l'uomo è persona, il panteista lo finge coscienza fenomenica ch'esce dall'indefinito e vi ritorna, com'un baleno che lampeggia e passa. Ed ecco lo spregio agl'individui umani, deificato solamente lo Stato che non muore.

Come tratteremo noi, secondo il Panteismo, gli animali bruti? La divinità è altresì essenza loro, benchè l'idea eterna ivi sogni e nell'uomo si svegli (diceva l'Hegel); ed ecco i Brammani edificare ospedali per le bestie, mentre abominano le caste inferiori; ecco le tenerezze odierne per gli animali senza ragione, mentre le guerre sterminatrici si dicon benefica necessità.

13. Sconosciuto l'ordine della natura e perturbato l'ordine de' doveri, si perturba necessariamente anche l'ordine de' diritti. Nè può essere altrimenti, perchè all'obbligazione morale del rispetto corrisponde l'esigenza morale del rispetto, cioè il diritto. Il Gius eterno, ch' è diritto assoluto e che, manifestandosi come Gius naturale, impone ogni dovere, nel sistema de' Panteisti s' annulla; perchè, noi l'abbiam veduto, quel Dio loro, quell'essenza indeterminata, non sappiamo più che sia: è caligine mista di luce, come il Brahm indiano. I diritti dell'uomo? Grandi parrebbero dunque essere certo i diritti dell'uomo indiato, giacchè sembra che il rispetto della dignità umana si sollevi alla dignità divina; ma invece, qual diritto può egli avere Dio con sè, quand' egli non ha verso di sè doveri? Resta, che si guardi al fatto, e s' adori non altro che il fatto, perchè il fatto è divina e necessaria manifestazione. Non accuso i singoli Panteisti, chè molti non arrivano a tali conseguenze; ma certuni anche vi giungono baldanzosamente. Ora il fatto è la forza, la forza maggiore, forza del corpo, forza dell'intelletto, e il diritto segue la forza; ed essi provano con sillogismi dottrinali la bontà del motto che leggiamo a Fi-

renze in uno stemma forestiero e gentilizio, *Iddio è co' forti;* sebbene ci ha la differenza, che mentre il gentiluomo, trovatore del motto, allora non pensasse ch' il più forte può essere lo scamiciato, il panteista invece lo sa, e lo approva. Non affermo di mio nulla, nè calunnio; anzi, certe filosofie della Storia, propalate in molti libri, assolvono qualunque prepotenza, perchè tutte ciò che accade, doveva essere, e quanto si fa, è benfatto. E poichè l' uomo è più vigoroso della donna, talvolta nell' intelletto, sempre nel corpo, ecco l' abbiezione della femmina presso gli Orientali e in qualche opera recente d' Egheliani. E perchè lo Stato è più forte degli uomini particolari, viene il *Socialismo* che crea il *Diostato,* autori sempre di quello, da Platone al Saint-Simon, i Panteisti e i Semipanteisti.

14. E quindi, nell' esercizio del diritto, il panteista non può altro proporsi *logicamente,* che una felicità tutta di senso. Guardiamo sempre al sistema, non agli uomini. Sembra un paradosso; dacchè gl' intendimenti de' Panteisti paiono tant' alti, tanto metafisicamente remoti da ogni volgarità di sensismo; ma, infine, il processo logico ve li spinge. Felicità è *pace operosa d' animo che sente l' ordine in sè stesso;* ma, dunque, smarrito il concetto dell' ordine vero ne' contradittorj, come si confondono doveri e diritti, e un fatto è il dovere, un fatto il diritto; così la felicità non può essere che il fatto, cioè il godimento nel modo più vivo, più certo, più presentaneo, più mondano che mai possa conseguirsi, e dunque il piacere nel suo più sensibile significato. E ne vogliamo noi la prova? Qual fine

pongono essi alla umana bontà e quindi all'operare umano, sì privato, sì pubblico, i Socialisti? Non altro, se non la comune partecipazione alle materiali utilità, per ministero di Stato e mercè i lavori de' cittadini. Che fine pongono i Comunisti? Le dottrine loro su' connubj lo mostrano più chiaro; nè cccorre distendersi oltre.

15. Il Panteismo, dunque, negata la creazione, annienta i postulati della moralità, e indi la moralità stessa; perchè Dio s'immedesima essenzialmente con l'universo; la legge morale non ha più imperativo assoluto, fatta uguale all'uomo ed a leggi fisiche; la libertà bilaterale rimeritata diviene un assurdo per lo svolgersi necessario dell'essenza universale; l'ordine della natura e però de' doveri e de' diritti s'arruffa inestricabilmente per la confusione de' contradittorj; tantochè, come dissi a principio, i danni di tal sistema ne dimostrano l'erroneità. Per tal modo il Panteismo è nell'èra cristiana un retrocedere al Paganesimo. In che consiste l'essenza di questo, e in che differisce dal Cristianesimo sostanzialmente? Nel confondere la divinità e la natura; in modo materiale, fantastico e particolareggiato le moltitudini, più raffinatamente i filosofi o astrattamente e indefinitamente; pur sempre, dall'una parte e dall'altra, la confusione stessa. O bisogna, dunque, ammettendo con l'Hegel che furono un perfezionamento il Cristianesimo e la sua civiltà, non tornare a cosa men buona, o negare quel perfezionamento stesso, come fanno alcuni (venuti dopo di lui), a' quali par meglio la Venere antica che le pitture di

Raffaello e le sculture del Ghiberti, la schiavitù delle migliaia nel Gentilesimo che l'uguaglianza cristiana: ma e allora, dov'è il sì millantato progresso indefinito? Anzi, questo Panteismo rinnovato è un regresso anche a paragone del Paganesimo vecchio: non dico per l'intenzioni; ma, quanto più per la riflessione s'attenuano le forme fantastiche dell'essenza indefinita, tanto più riesce impossibile la vivezza d'una fede confusa che perdurava ne' panteismi e ne' politeismi antichi, e che pur'aveva del buono e del salutare; ma oggi l'adorazione della divinità panteistica è quasi erudizione, come del Goethe avanti la statua di Giove, o sorriso beffardo, come del Goethe medesimo in certi suoi versi.

16. Inoltre la vigoria dell'uomo, la dignità sua, e l'impulso vivo d'ogni operosità privata e pubblica, son posti nel profondamente sentirci liberi; perchè, consapevoli dell'interna libertà, si accende nel nostro cuore il desiderio di porla in atto, e di accrescere le dovizie intellettuali e anco le materiali a sè stessi, a'congiunti, alla patria. Se fallisce così alto sentimento, ci abbandoniamo, fiacchi, senza desiderj e senz'amore. Condannano taluni le misticità oziose ed eccessive, che la Chiesa non approva; celebrano le nazioni trafficanti e laboriose, che non si lascian vincere a impedimenti, e li vincon tutti col franco animo, volendo fortissimamente ciò che vogliono; molti lodan poi la fierezza de' Settentrionali che, irrompendo sull'impero di Roma, scossero dal sonno le genti latine; anzi, male interpretando il Cristianesimo, qualcuno lo accusa d'inceppare l'arbitrio umano: ma che sorta di contraddizione

pertanto è mai questa, tenere siffatti propositi e sperare il risorgimento della patria e il miglioramento umano da filosofie avversatrici d'ogni morale imputazione? Gli effetti sono presenti, nè abbiamo da desiderarne le prove in futuro: noi dobbiamo scegliere; o seguir l'Europa che sente la libertà, o i Musulmani che credono alla necessità. Per me, fra l'opinioni che, sdegnose del senso comune, accolgono fantasie d'una creazione all'umana, e le dottrine opposte che, consenzienti al senso comune, affermano Dio creatore, io la grandezza del pensiero vedo più da questa parte che dalla contraria; e se, a compimento di speculazioni ardimentose, dicono certuni: non il Dio del popolo, ma l'essenza universale priva d'intelletto e d'amore; non la legge assoluta, ma l'intimo svolgimento; non la libertà bilaterale, ma la cieca necessità; non l'ordine, ma l'essenziale indifferenza; io per me preferisco di stare col popolo che, senza dottrina, sa levarsi all'Infinito.

CAPITOLO XVII.

Effetti morali del Dualismo.

SOMMARIO.

1. In che modo dal Panteismo hann'occasione gli altri sistemi non veri. — 2. Non bisogna lasciarsi prendere all'apparenze degli splendori greci e latini. — 3. Idea di Dio offuscata nel Dualismo greco; — 4. e quindi la legge morale; — 5. anche le libertà interne; — 6. e l'ordine dell'universo; — 7. e il morale; — 8. cioè i doveri religiosi, — 9. e d'umanità, — 10. e i diritti. — 11. Dualismo degli Arabi. — 12. Dualismo de'Cartesiani; — 13. e sue conseguenze principali. — 14. Deismo, — 15. e com'offenda i diritti religiosi, — 16. e l'ordine de' doveri religiosi e d'umanità.

1. Le dottrine contrarie al Teismo passano dalla confusione de'Panteisti alla divisione de'Dualisti; perchè da una parte, repugnando alla mente nostra di confondere la natura e Dio, per le contraddizioni essenziali di tal sistema, e da un'altra parte non piacendo ad alcuni di accettare il dogma razionale de'Teisti, come fu di qualche Arabo; oppure la verità della causa prima restando da secoli oscurata negli errori del Politeismo, benchè non estinta nel segreto degl'intelletti e nella lingua o in certe tradizioni popolari, come fu degli antichi filosofi Greci e Romani; ac-

cade che si viene a separare tra loro Dio e la natura, quasi due principj coeterni. Ma fatto è, che la serie degli errori principiò sempre da chi confondeva, nè, senza questo, sarebbe mai venuto chi separava; tantochè ne'Dualisti appariscono i vestigj di questa origine dal Semipanteismo. Anche dobbiamo avvertire che nell' èra cristiana la successione de' sistemi negativi non conduce sempre i pensatori ad impugnar l' atto creativo, perchè si sentono gl' influssi del Cristianesimo; come, specialmente negli ultimi scritti, fu apertissimo teista il Mazzini, quantunque abbia un misticismo d' intuizioni neoplatoniche; ovvero, come aperti e splendidi Teisti sono i mistici della Filosofia italiana odierna, quantunque professino l' immediato intùito, chi dell' idee divine, chi della realtà divina stessa, nè ammettano, senza di quello, il valore della ragione umana per sè stessa. Ma, badando alla storia de' sistemi, ci accorgiamo che l' alterazione loro derivò da' Panteisti per l' efficacia o palese od occulta di qualche loro dottrina: così le intuizioni mistiche sono procedute da' Neoplatonici, ch' esagerarono il Semipanteismo di Platone, o la divinità dell' intelletto umano, non ammessa oggi dai non Panteisti, ma che in fatto fu la causa del creder possibile la naturale visione di Dio e degli archetipi eterni; talchè si rigetta la premessa e si accetta la conseguenza. Similmente le negazioni dell' Idealismo e del Sensismo non sarebber possibili, se dapprima il Panteismo non avesse confuso il divino, lo spirituale, l'intellettuale, con l'umano, col materiale, col sensibile, onde poi succede il Dualismo, e da questo chi prende l' una parte o l' al-

tra della verità intera e separata. Così avvenne tra i Greci, e così fra noi.

2. Parlerò, dunque, prima del Dualismo antico, e poi del com'esso ricomparve nell'èra volgare. Gli splendori di Grecia e di Roma non devono abbagliarci la mente, maravigliata per tanta bellezza d'arti e di lettere, o per tanta sapienza di libri filosofici, e per l'eccellenza di virtù politiche; giacchè quanta miseria s'ascondeva là entro! quanto dispregio della donna e del povero e dell'artigiano! quanta crudeltà contro i servi! quanta corruttela! Mi narrava un viaggiatore, com'egli, sbarcato al porto d'Alessandria in Egitto, sentisse per prima cosa i gridi angosciosi d'un servo, percosso dal suo padrone senza pietà; ed io pensava, che tanta efferatezza, onde il mio amico mostrava di raccapricciarsi ancora, fra' Greci e fra' Latini era comune spettacolo. E basterebbe a provarlo, che nelle commedie antiche lo schiavo è chiamato a ogni tratto *furcifer*, *carnufex*, e vien minacciato continuamente di supplizj. Leggendo i *Captivi* di Plauto, a quel dialogo dov' Egione racconta, novellando, che Filocrate si recava in Elide da suo padre, e Arisfonte gli grida: Qual padre, chi è servo? *Quem patrem, qui servos est* (Ediz. di Torino, 1822, pag. 482), noi non possiamo far'a meno di sentirci stringere il cuore, mentre i Romani avranno sorriso, come d'una cosa solita e molto naturale. Or doveva essere una filosofia morale molto imperfetta, o mescolata di molti errori, quella che, salvo Seneca e già in tempi di Cristianesimo, non condannava queste crudeltà e, anzi, reputava legittima

la servitù. Vediamo dunque le conseguenze morali di quel sistema.

3. Il pensiero che Dio è creatore, ne' popoli gentili si conservava fra le molte superstizioni; e perciò Lucrezio contrapponeva l'*ex nihilo nihil divinitus unquam*, e Cicerone poi confutava (come si ha da un frammento *De Natura Deorum*) l'origine della materia. Qui appunto consiste l'essenziale divario fra i Teisti e i Dualisti che reputavano coeterna la materia nè creata da Dio, sì solamente informata, come la creta dal vasaio, come un edifizio dall' architetto (a quel modo che grande architetto della natura chiamano Dio anch' oggi le sètte massoniche), o come il corpo dall' anima vivificativa. V' ebbero bensì tre opinioni principali, di Platone, d' Aristotile, degli Stoici. Sublime davvero l' idea di Dio in Platone, che lo nomina *Padre* dell' universo nel *Timeo*, e Sole dell'anima, Idea del bene, Demiurgo, Mente degli archetipi eterni, nella *Repubblica*, nelle *Leggi*, nel *Parmenide*, e altrove; ma pure il Dio assolutamente infinito non è il Dio platonico, perchè (il *Timeo* lo dice chiaro) gli manca l'efficienza creatrice, benchè, guardando ne'suoi archetipi eterni, egli ponga ordine maraviglioso nella materia disordinata. Che cosa è il Dio aristotelico? È il pensiero del pensiero, cioè l' essenza purissima del pensiero; ma non creatore, segregato dalla natura, senza notizia perciò delle cose particolari; e la natura poi, alla quale si mesce l' intelletto eterno (talchè Aristotile la chiama *dèmone*), tende verso Iddio, perchè d'atto in atto ne imita più e più l' atto puro, cioè non

misto di potenzialità, sì atto semplicemente. (*Metaf.*) Per gli Stoici, finalmente, Dio è l'anima del mondo; e con versi egregj lo cantò Lucano nella *Farsalia*, dove Catone, consigliato d'interrogare un oracolo famoso, risponde: Dio essere ovunque, perchè vita e mente dell'universo. (*Phars.*, IX, 565.) Queste dottrine sì belle guastò un difetto essenziale; giacchè il Dio loro è più o meno a somiglianza dell'uomo che plasma e non crea, e, anzi, Dio e la natura sembrano insieme l'uomo intero, anima e corpo vivificato.

4. Che relazione avvi tra questo Dio e la moralità? Intento principale de' filosofi antichi è di porre in Dio la ragione somma dell'*ethos*, cioè della virtù e del costume, talchè per esso la legge acquisti autorità o inviolabilità divina. Infatti, secondo Platone, l'idea divina del Bene, rifulgendo negli animi, rende possibile la virtù loro, cioè Prudenza, Giustizia, Temperanza e Fortezza; per Aristotile, poi, la legge del giusto e dell'onesto è bensì la natura stessa; ma la natura ch'è piena del divino intelletto, talchè invalsero quegli aforismi peripatetici, *la natura non fa nulla invano, la natura fa tutto con mezzi semplici, la sapienza di natura,* e simili; finalmente, per gli Stoici, legge dell'uomo è la natura o la ragione, perchè la ragione di Dio informa essenzialmente l'universo e noi ne partecipiamo. Tutto ciò contiene molte verità, e manifesta le tradizioni perenni della Filosofia. Nondimeno i difetti nel concepire la relazione del mondo con Dio si trasfondono nel concetto di legge; perchè si reputò, è vero, essenzialmente distinto Iddio dalla

materia e dal senso animale, ma l'intelletto nostro parve alcun che di divino, *divinae aurae*, una divina emanazione; sicchè il Dualismo antico, quant'alle nature intellettive, fu semipanteistico, e ne mostra in sè medesimo le repugnanze. Indi non un chiaro concetto della Provvidenza, che Aristotile anzi negò, e gli Stoici disser *Fato;* indi la niuna notizia del progresso, cioè del perfezionamento universale, quantunque si parli ognora d'un perfezionamento individuale; indi non chiara o dubbiosa, o taciuta l'immortalità personale degli spiriti umani; ma, soprattutto, poichè avremmo del divino anche noi, non bene rilevato l'impero di leggi morali com'*assolutamente superiore* al nostro volere, all'intendere, al sentire, a *tutta* la nostra natura, che gli è soggetta.

5. Se n'arguisce quanto dovesse offuscarsi la dottrina della libertà interiore per tale Semipanteismo. Leggiamo in Platone cose sublimi sulla libera scelta tra bene e male, bastando a provarla il *Fedro* e la figura di quel cocchio che, tirato contrariamente da due cavalli o verso il cielo o la terra, l'animo ch'è auriga o fa prevalere il moto celeste o si lascia in balìa dell'altro; ma quando poi il grande filosofo e poeta vuol determinare logicamente il concetto di libertà, i commentatori vi trovano impacci non pochi; giacchè, stando al principio che l'anima è divina intellettualmente, non si sa vedere la possibilità dell'errore *volontario* e del peccato. Aristotile che ne' *Libri morali* riprovò l'opinione socratica dell'immedesimare l'atto volontario cattivo con un errore dell'in-

telletto e che descrive la libertà elettiva con finissimo esame, poi, quando cerchiamo s' egli annoveri la volontà fra le potenze superiori, cioè dell' anima razionale, o tra le potenze inferiori, cioè dell' anima sensitiva, il II libro *De Anima* ci toglie il dubbio, perchè ivi Aristotile fece della volontà un appetito animale, diretto dalla ragione, e da essa sollevato alla libertà; dottrina che condusse alle conseguenze volgari del Sensismo, perchè il trasmutarsi d'un appetito sensitivo in libertà razionale non può intendersi menomamente. Gli Stoici, poi, professarono risolutamente la dottrina del *Fato*, sebbene dicessero che gli possiamo resistere, ma non superarlo. Però, secondo le varie dottrine, qual mercede o sanzione alla libertà? Platone ripeteva le tradizioni popolari del Tartaro, e le orientali e pitagoriche della trasmigrazione, ma nulla di preciso; Aristotile non fa motto di ciò; gli Stoici apertamente professano il ritorno degli animi nell' anima universale. Invero, dovevano que' filosofi trovarsi molto angustiati a scegliere, o illazioni di Semipanteismo, che mette l' identità finale degl' intelletti nell' essenza loro iniziale, oppure le illazioni del buon senso e desiderate da essi, di riconoscere alla virtù ed al vizio la sanzione temporanea e futura. I filosofi e i giureconsulti di Roma, contemperando al senso comune la greca Filosofia, benchè non senza errori, evitarono molto l' esorbitanze; sicchè Cicerone mitigava lo Stoicismo, e nel *Sogno di Scipione* rappresentò la durata immortale de' buoni spiriti; ma simile piuttosto ad una repubblica deificata, che ad un consorzio degli spiriti stessi nella visione di Dio.

6. E come, del resto, poteva non intorbidarsi la nozione della libertà rimeritata e della legge imperativa, se, non chiarita la nozione di Dio creatore, non poteva esser pura nemmeno la dottrina dell'ordine mondano e del morale? Di fatto, eccoci al quesito sull'origine del male nell'universo. Il male onde veniva mai nell'origini prime? La risposta de' Dualisti greci dipende dal com'essi pensavano la materia e lo spirito. Coeterna è a Dio la materia, secondo loro. E l'anima? Platone, Aristotile, gli Stoici van d'accordo in distinguere le nostre facoltà sensitive o animali dall'intellettive o spirituali; e assegnarono ad esse due soggetti diversi, alle sensitive la *psiche*, ma il *nous* (*logos*, mente, spirito) alle intellettive. L'anima sensitiva è immersa entro la materia, dice il *Timeo* di Platone; vien dalla materia, dice il *De Anima* di Aristotile: un'aria ardente, corporea, caduca, per gli Stoici. Ma lo spirito poi, la mente, il *nous*, non è incominciato mai, e però non ha fine, non può morire, Platone così diceva nel *Fedone*, quindi è coeterno a Dio, anzi è divino; viene dal di fuori dell'uomo, è divino, immutabile, così Aristotile nel *De Anima* (III, 6); è particella dell'aura divina; così gli Stoici: talchè pertanto, l'origine del male non potrà recarsi alla parte divina dell'uomo, cioè alla sensitiva. E di fatto, ponendo coeterni Dio e la materia, essi la pensarono quasi un che opposto naturalmente a Dio, all'intelletto, all'ordine razionale, un che sordo all'artista eterno, ribelle, anzichè soggetto; e perciò, da questa e da quanto mai a questa si riferisca o che ne derivi, procede il male. Viene, diceva nel *Timeo* Platone, dalla ma-

teria, cui l' anima non razionale e mista con essa moveva quasi caosse turbolento; viene, così egli nel *Fedro* e nella *Repubblica*, da istinti della *psiche;* viene dal corpo e dagli appetiti animali che, quasi un braccio paralitico, non obbediscono alla ragione, così Aristotile nell' *Etica a Nicomaco;* viene, così gli Stoici, da tutto ciò che non è conforme alla ragione o alla natura (e va bene), ma ogni cosa poi è sottoposta al Fato. Secondo i filosofi Greci e Romani, dunque, il male deriva nell' origini prime dalla natura o da qualcosa che non è libera volontà; e questa lo trova e solamente può tentare di vincerlo; e neppure Dio avrebbe potuto far sì che la natura non contenesse il male in sè stessa, perchè la materia del mondo non dipende da Lui assolutamente, non s' origina da Lui, ma gli è coeterna.

7. Ottenebrato l' ordine delle cose, s' ottenebra di necessità l' ordine morale, che dev' essere conformato a quello co' doveri e co' diritti. Bisogna rammentarci, che all' ordine del vero corrisponde l' ordine del buono, aggiunta solo la relazione di finalità; sicchè l' idea compiuta del Bene non esclude nulla, non corpo nè senso, non l' anima nè l' intelletto, non l' uomo singolo nè la società degli uomini, non la natura nè Dio; ma ogni cosa è ordine di mezzi a' fini dell' intelligenza, e ogni fine poi è al fine assoluto. Invece, che cos' è l' armonia del bene pe' Dualisti greci? Per fermo, stando alla filosofia loro essi doverono spregiare senso e corpo e vita animale, *naturalmente nemica della ragione*, o della parte divina di noi stessi, e porre in questa il bene unico. Indi seguì un fatto singolare. Poi-

chè la ragione si perfeziona con la scienza, successe che i filosofi Greci, come altresì gli Orientali, collocarono nella scienza il bene vero, e indi lo crederono un privilegio, non un che comune a tutti gli uomini; onde la virtù parve a' Greci più de' dotti che del popolo; e Platone, perciò, se stupendamente diceva, imitate Dio, lo intendeva piucchè altro come termine di scienza, talchè spregia i volgari e li reputa incapaci di verità e di virtù, e di partecipare al Governo della Repubblica, solo idonei a laboriosità di mestieri; Aristotile poi ne'*Libri morali* (*ad Nic.*) espressamente stabilisce il termine della virtù nella contemplazione; interpetrata poi sì altamente da' filosofi cristiani come vita intellettuale di carità. Secondo gli Stoici, dagli officj comuni ad ogni uomo si distingue la verace virtù, ch' è solo del sapiente o del filosofo *imitatore della natura* filosofando, e sollevati così alla divinità dell'animo proprio e della natura universale.

8. Di qui una certa confusione de' doveri religiosi e d'umanità, in mezzo a dottrine nobilissime. San Paolo rimproverava i filosofi (*Epist. ad Rom.*, I, 21) che, conosciuto Dio, non debitamente poi l'adorassero, dati al culto delle creature, cioè al Paganesimo. Qual verità storica s'acchiude in tali parole? Conobbero Dio essenzialmente distinto dalla natura i filosofi Greci e Romani, e furono perciò dualisti; ma lo confusero di nuovo perchè semipanteisti. Da' *Memorabili* di Senofonte si rileva, come Socrate ammettesse gli Dei, generati o emanati dal Dio unico; Platone poi, quantunque in molti suoi *Dialoghi*, nelle *Leggi* singolarmente,

riprovi con parole sì degne, sì ardite, sì gloriose alla Filosofia ed a lui, le profane parole de' Gentili e de'poeti, e quantunque preghi talora Iddio con parole imitabili anche a'Cristiani, tuttavia nel *Timeo* e altrove chiama Dei le intelligenze degli astri; e Aristotile faceva dell'intima natura di tutto il mondo un *démone*, ossia una comunicazione del divino intelletto; e gli Stoici, come dappoi gli Alessandrini, cercavano interpretare allegoricamente la Mitologia, quasi manifestazione moltiplice del Dio uno: e così fu accoppiata l' adorazione pagana (come di Socrate che sacrificava) con le filosofiche speculazioni. Ecco il significato del conoscere Dio, e altresì dello sconoscerlo; contraddizione che nasceva dalle dottrine. E così veniva guasto l' ordine de' doveri religiosi.

9. Lo stesso de' doveri d' umanità. Certo, i filosofi della scuola socratica gloriosamente s' opposero agl' Ionj materialisti col detto *Conosci te stesso*, e vi crederono inchiusa ogni sapienza; e certo, la nozione della *personalità* umana risplendè allora di viva luce, bastanti a provarlo i *Libri morali* d'Aristotile o gli *Officj* di Cicerone. Tuttavia dall' indiar l' intelletto, da porgli nemico naturalmente il corpo ed il senso, e da collocare nella scienza il Bene supremo, procedevano conseguenze non buone quanto a' doveri dell' uomo con sè stesso e con gli altri uomini. Conseguenza notabilissima, per esempio, per la lecitezza de' piaceri corporei. Che cosa determinerà nei piaceri l' onestà loro o il contrario? Se il pensiero contemplativo è il bene vero e sommo, tutt' i piaceri, purchè non turbino la

contemplazione, sono leciti o, a dir meglio, sono indifferenti, nè buoni nè cattivi. Celebre si è tal dottrina nel Misticismo panteistico indiano; ma si riscontra, benchè più temperata, nella Filosofia greca. Non avvi ne' *Dialoghi* di Platone un unico luogo, che affermi doverosa la castità pe' celibi, sì solo la continenza; nè un luogo unico in Platone od in altri da condannare i piaceri, a cui servivano le schiave; tantochè il divino Filosofo potè credere non disonesto, anzi bello, quel suo comunismo della Repubblica. È notorio poi, come Aristotile nella *Politica* procuri determinare i limiti onesti all' infamia de' cinedi; e com' altresì Cicerone impose negli *Officj* al figliolo non ammogliato la temperanza, non l' astinenza. Perciò, rispettabile solo l' addottrinato (benchè la coscienza umana rechi spesso la Filosofia degli antichi a belle contraddizioni), talchè, rappresentando i filosofi la ragione dell' uomo (secondo Platone), essi han da governare soli la Repubblica, i mestieranti obbediscano, perchè rappresentano gli appetiti sensitivi; tenuto a vile il lavoro, che davasi per lo più agli schiavi, e che filosoficamente si reputava officio dell' uomo animale; quindi la superbia, onde i Greci e i Romani chiamavan barbari tutti gli altri popoli, o gente senza *umanità*, perchè, privo dell' arti nobili e della scienza, l' uomo non pareva quasi uomo.

10. Si capisce quanto dovesse con l' ordine de' doveri riceverne offesa l' ordine correlativo de' diritti. E già comparisce da quello accennai de' servi, de' mestieranti, de' forestieri. Ma lo stesso poi si vede nelle

famiglie e nello Stato. Come può egli aversi giusta nozione del consorzio domestico, senza determinare bene i diritti della donna, soggetta bensì all'uomo, ma in compagnia di vita, e partecipe con lui al governo della casa e al principato de' figliuoli? Invece, ponendo la sola eccellenza nel pensiero contemplativo, a cui per natura, per familiare necessità e, piucchè mai, per l'ingiustizie del Paganesimo, si credevano non atte le donne, avveniva ch'esse, non solo in fatto, sì per la Giurisprudenza e per la Filosofia, restassero invilite. Abbiamo nel *Convito* di Platone Diotima filosofante, come l'Aspasia di Pericle; ma intanto l'*amasie* de' Greci, com'a' tempi paganeggianti di Luigi XIV, venivano in onore per gli ornamenti dell'ingegno, anzichè per governo domestico; e Platone poi trattava le donne per modo nella sua *Repubblica* da parerci, come disse il soldatesco Napoleone I alla Sthael, ch'egli le stimasse utili soltanto per generare figliuoli allo Stato ed alla milizia. Se l'uomo dominava le donne assolutamente, così lo Stato dominava tutto l'uomo. E perchè? Dato quell'intimo Semipanteismo, il fine temporaneo e soprammondano d'ogni uomo singolo perdeva importanza, che tutta si dava piuttosto a qualcosa di comune o di permanente nel mondo, cioè alla Repubblica; e questa i filosofi vollero ideata per modo, che la minima parte si concedesse alla libertà privata; e così, di fatto, vennero congegnate da' Legislatori di Grecia le città loro; così lo Stato ideava Platone, attribuendo a ciascuno i suoi officj determinati, e che ognuno vi nascesse per la famiglia sua, nè potesse mutarli; e così Aristotile crede da natura i servi; e gli Stoici poi esa-

gerarono eccessivamente la subordinazione di tutt' i fini e di tutti gli uomini alla cosa pubblica.

11. S'intende facilmente, perchè nell'èra volgare gli Arabi più illustri s'appigliassero al Dualismo dei Greci, segnatamente all'aristotelico. Essi avevano preso in Oriente, massime tra' Persiani e tra gli Alessandrini, tendenze di Panteismo; ma la religione di Maometto (perchè la credenza religiosa può sempre nell'intimo de' sistemi filosofici, anche opposti a quella) fece sì, che insegnandosi dal *Corano* la causa creatrice, sebbene a questo insegnamento contrasti l'altro de' fati non vincibili, e un misto di dogmi rabbinici, cristiani e gnostici, la più parte de' filosofi come Avicenna e Averroè aborrissero da unificare sostanzialmente la materia e Dio; ma esagerassero ad un tempo l'emanazione degl'intelletti, a mo' de' Neoplatonici, la necessità del Fato, e i principj del Semipanteismo platonico ed aristotelicò. Talchè gli Arabi poi vennero a negare la Provvidenza nel celebre libro *De tribus impostoribus*, attribuito ad Averroè da taluni, ma certamente arabo di provenienza; e quindi fu impugnata la manifestazione vivente di Dio ne' fatti del genere umano. Con le dottrine di que' filosofi, perciò, nè possiamo dimostrare la libertà umana, nè la morale imputabilità, nè la sanzione immortale: onde gli Scolastici cristiani, come san Tommaso e Dante, sì al vivo sentirono la necessità di confutare la comunanza dell'intelletto agente o del possibile, come la posero gli Arabi e i loro imitatori.

12. Nell'epoca moderna finalmente, o epoca della

Riforma, comparvero di nuovo i Dualisti: ma temperati dalle dottrine del Cristianesimo: talchè la creazione non venne impugnata da loro; ma neppure pienamente riconosciuta. Due forme principali ebbe il Dualismo: cioè il *Cartesianismo* ne' primordi di detta epoca, e il *Deismo* più recentemente. Checchè siasi detto in contrario, l' opera del Cartesio, che proclamò sì altamente la riflessione del pensiero sopra di sè, vuole reputarsi bellissima e rinnovatrice. Ma una parte negativa egli ebbe, alla quale cooperarono cagioni moltiplici e contrarie: fatto non raro, e che lo storico deve spiegare. Com' avveniva mai, che il filosofo francese disgiungesse il pensiero dalle attinenze reali, e ch' egli, ma più il Guelinx e il Malebranche, separassero per modo fra loro l' anima ed il corpo, da sostenere che le due parti dell' esser nostro non hanno efficacia l' una sull' altra, e che universalmente nessuna cosa *finita* può sopr' altra cosa qualunque operare; ma che Iddio effettua solo i moti de' corpi e ogni atto corrispondente dell' anima e ogni passione sua? Il fatto è strano. Ma pensando che sul cadere del Medio Evo e sul cominciare dell' epoca nuova si urtavano in Europa, e massime a Parigi, con le tradizioni erudite de' Peripatetici e de' Platonici le ardite novità, e come il Bruno disputasse veementissimo a Londra e alla Sorbona e in Alemagna, ci accorgeremo che tutto ciò doveva recare molta incertezza sulla relazione fra l' universo e Dio. Qua stava il Dualismo greco, sì vantato nell' età del Rinascimento, ultima del Medio Evo, e che condusse alla *Riforma;* là proposte di un Panteismo rinnovato e baldanzoso. Non volendo il Cartesio e i suoi negare la

creazione, agitati tuttavia da opinioni tanto contrarie, presero (anche senz' avvedersene forse) alcuna cosa di qua e di là. Non dissero con Platone o con Aristotile, l' anima intellettiva esser divina, e che sostanzialmente si distingue dall' anima sensitiva, sì negarono questa risoluti, ponendo da una parte lo spirito, la materia dall' altra; onde i bruti son macchine, simulanti l' anima, senz' averla; e inoltre, Dio fra lo spirito ed il corpo mantiene con l' efficacia dell' atto suo la corrispondenza. Non dissero, poi, come il Bruno e come gl' imitatori del Panteismo alessandrino, Dio *è tutto*, ma che Dio *fa tutto*. Così parrebb' esaltata la creazione o l' efficienza divina. No, anzi viene umiliata, perchè si toglie a Dio la potenza di creare nelle cose una verace causalità e le reali attinenze dell' universo.

13. Da questo dualismo di spiritualità e di materia procederono effetti simili, benchè non uguali all' antico. Giacchè, dimezzata la *personalità* dell' uomo e attribuiti a Dio gl' impulsi d' ogni moto de' corpi e d' ogni atto dell' anima, scaturì da ciò la necessaria titubanza in determinare la nozione dell' arbitrio umano, com' apparisce ne' libri del Leibnitz: e davvero, stando al sistema, la libertà bilaterale doveva rigettarsi; ma più che la Logica valse la coscienza. Noterò poi due conseguenze, fin ora (credo) non avvertite. Dalla dottrina cartesiana uscirono due scuole, tra filosofiche e teologiche, l' una de' Quietisti e l' altra de' Giansenisti. Or che troviamo noi ne' Quietisti specialmente nel sì pio e sì nobile scrittore, nel sì alto ed umile Fénelon? Troviamo, che l' eccessiva inclinazione alla spiritualità

cartesiana li condusse a porre ogni oggetto della virtù nello spirito contemplativo, senza curare premio di felicità temporanea o eterna. E che riscontriamo nei Giansenisti? Un predominio d'astratte idealità, che portavano a considerare lo Stato nel modo che l'avevano considerato i filosofi pagani; cioè, la potestà politica si disse unità universale di tutte le potestà; onde il fine religioso perdeva la sua indipendenza, l'Uomo si confondeva nella Società, la Società nello Stato, lo Stato nel Re, e Luigi XIV affermò lo *Stato son' io*. Cause civili e passioni d'uomini, non le dottrine sole, portarono que' tempi; ma, certo, le dottrine gli aiutarono molto e tentarono giustificarli.

14. L'altra forma poi che nel secolo passato e oggi domina di più, è il *Deismo*. Nella storia de' vocaboli è curiosa la diversità che si pone fra *Teismo* e *Deismo*; mentrechè la differenza consiste solo nella lettera prima, e il *D* nostro corrisponde al *T* greco, come *Dio* a *Teos*: e perciò, stando alle voci, Deismo vale Teismo e non altro. Ma poichè Deisti presero a chiamarsi taluni, che, ammettendo Dio, non l'ammettevano bensì al modo dei fin' allora e dopo chiamati Teisti, avvenne che il significato de' due vocaboli amici s'inimicò. E che cosa li rendeva sì differenti? Ecco, il teista, poichè ammette la creazione, non può non ammettere la personalità di *Dio*, cioè unità infinita d'intelletto e di volontà e di potenza; e perciò, egli opera come Provvidenza nel mondo e nelle nazioni, tantochè alla storia degli uomini si congiunge la storia di Dio. Ammessa la creazione, non può la natura creata concepirsi co-

m' assoluta nel suo durare all' esistenza e all' ordine; ma l' atto divino, che creò l' universo, lo conserva con efficacia permanente, dacchè nulla in Dio è temporaneo e passeggero. Così pensa il teista che, solo, evita il *Dualismo*, perchè non disgiunge in alcun modo la natura e Dio. Invece, coloro che nel secolo passato e nel presente si dicono *Deisti*, quantunque riconoscano Dio creatore, non lo riconoscono provvidente, rendendo così molto languida ed astratta la nozione della efficienza creatrice, quasi d' un atto che si ritira dal mondo, e quasi d' un *artefice* che, tosto compìta l' opera, se ne ritrae. Nondimeno, altri si fermano a mezzo. Perchè, dove alcuni, come il Voltaire, negano la Provvidenza in modo assoluto, invece altri la negano come un Governo storicamente positivo ed effettivo, e come Religione divinamente istituita; quantunque confessino una talquale arcana e non definibile presenza di Dio nell' ordine dell' universo e negli avvenimenti del genere umano: e a questa opinione appartengono molti razionalisti della nostra età.

15. Or quali son' esse le conseguenze morali e giuridiche di dette opinioni, sempre parlando de' sistemi e non degli uomini? Come si cerca di separare sdegnosamente la Filosofia dalla Teologia, così la società civile da ogni Religione positiva. Si badi, che nè ora nè in altro tempo mai ho voluto celebrare intromissioni politiche od officiali nella Religione; ma intendo bensì un doversi astenere da tutto ciò che offenda pubblicamente i diritti della religiosa coscienza. Non dev' essere sacrestano il Governo, ma non deve tirar

sassi alla Sacrestia; non deve teologizzare il Governo, ma nè oltraggiare chi crede alla Teologia; non dee servire a' Sacerdoti, ma nè tiranneggiare il Sacerdozio. Invece, negando valore ad ogni positivo magistero religioso, naturalmente non si capisce più l'importanza de' diritti religiosi o della coscienza; si spregiano, anzi, per lo più i diritti stessi, perchè come mai costoro pregerebbero nel fatto e nell'anima ciò che nel pensiero loro è puerile o fantastica semplicità? Indi la incuranza se il popolo bestemmi bestialmente, a strazio degli animi credenti e a scandalo delle novelle generazioni; e, ancora, l'insulto e l'intolleranza e il fastidio non dissimulato d'ogni credenza positiva, e del Teismo ancora; o quel baldanzoso attribuire a sè soli una scienza razionale, scienza da uomini, e vituperare di servitù gli altri, e cercare più o meno per vie aperte o coperte di rimoverli da ogni pubblico ufficio. So che molta qualità di gente si unisce al medesimo intendimento; ma fatto sta, che l'astratto Deismo si congiunge a quest'opera volentieri, e i fatti lo mostrano, e i libri lo dicono, e le correnti gazzette il dimostrano, e qui lo ricordo senz'altro intendimento che di chiarire dottrinalmente gli effetti di tal forma del recente Dualismo. Anzi, com'avviene che gli sdegni fraterni sien più fieri, perchè si spezza un affetto più intimo, e che le guerre civili sien più sanguinose, perchè bisogna più ricalcitrare contro la natura; così talora queste intolleranze degli speculativi Deisti riescono più aspre degli Scettici stessi.

16. Del resto, come potrebbe rimanere intatto l'ordine de' doveri? Si pone Iddio, ma per modo di

astrazione sì remota e indefinita, senza un culto, senza un religioso consorzio, senza tradizioni, da non sapere più in che possan consistere i doveri religiosi; onde molti Deisti, negando la Provvidenza, escludono espressamente la preghiera; nè i più temperati saprebbero come pregare, non sapendo più che cosa sperare o temere. Quanto a' doveri d' umanità poi, giova rammentare che il titolo loro è sempre divino; perchè nell'uomo va rispettato il fine, prestabilito dall' intelletto eterno: ma, davvero, non si capisce più la divinità del fine, quando s' ecclissa il concetto di Provvidenza. Certo, vi corre tra' negatori di Dio e i Deisti; perchè quelli tolgono alla natura umana ogni carattere sacro, nè (stando a' sistemi) s' intenderebbe più allora il perchè la vita dell' uomo abbia da essere inviolata, e dei bruti no, se fra bruto e uomo la differenza non fosse sostanziale: i Deisti, per lo contrario, non impugnano la nobiltà della natura nostra; e, nondimeno, come determinar poi questa nobiltà inviolabile, se non guardiamo a' fini umani che travalicano il tempo, e che mostrano la necessità del vivente magistero di Dio nella storia del genere umano? Affinchè l'uomo esiga rispetto, bisogna vedergli in fronte alcun che di sacro; splendore che non può essergli comunicato da un'astratta Divinità, sì dal Dio vivo, Padre comune. Il Dualismo greco e l'arabo, dunque, non che le recenti forme di dualità cartesiana e deistica, ci rendono sicuri, che solo dal Teismo prende chiarezza l' ordine morale, perchè, fuori di quello, viene ad ottenebrarsi ogni postulato di questo, cioè, Dio, legge, libertà e ordine de' fini.

CAPITOLO XVIII.

Effetti morali dell'Idealismo e del Sensismo.

SOMMARIO.

1. Come vengano gl' Idealisti e i Sensisti; — 2. e loro apparire insieme. — 3. Metodo degli uni e degli altri. — 4. Che cosa è Dio nell' Idealismo; — 5. che la legge morale e la libertà; — 6. che l' ordine delle cose e i doveri; — 7. che i diritti? — 8. Onde poi segue lo Scetticismo assoluto. — 9. Che cosa è Dio per i Sensisti; — 10. che la legge morale; — 11. che la libertà, l' ordine, i doveri, i diritti? — 12. Onde viene il Materialismo, e illusione di questo. — 13. Due modi della riflessione sua; o nei termini del fenomeno, — 14. o nel fenomeno stesso; — 15 e come allora si cerca invano di mantenere le moralità. — 16. Positivismo; e due pericoli da evitare.

1. Il Dualismo genera lo Scetticismo, che prima è particolare, poi generale. Supponendo segregata la natura da Dio, l' idea dell' ordine (cioè di tutte le relazioni) s' ottenebra nel nostro pensiero; e, così, opiniamo anche separati l' intelletto e il senso, lo spirito e la materia, l' anima e il corpo, giacchè, per la totalità delle relazioni stesse, l' ordine intero delle cose e delle idee può rassomigliarsi a un tessuto di maglie tutte d' un filo che, spezzato, le maglie si disfanno l' una dopo l' altra. Ma succede poi un fatto anche più

grave, se non ritorniamo all'armonia. Succede che, rotto l'ordine dell'attinenze, non si vede più la ragione del doversi affermare i termini di quelle, giacchè le cose le conosciamo per una correlazione di fatti e di concetti, Dio per la natura, la natura per Iddio, l'intelletto per il senso, il senso per l'intelletto, l'anima per il corpo vivificato, il corpo per l'anima razionale, l'una cosa per l'altra, l'una idea per l'altra: e questo si vede nel comune conoscimento e in ogni scienza. Or dunque, rotto nel pensiero il vincolo degli oggetti, si rompe il filo del discorso, manca cioè il modo di andare col ragionamento da un oggetto all'altro, e quindi ne dubitiamo e li neghiamo. Ma prima di negare tutto, si nega in parte; onde nascono due forme particolari di Scetticismo, a seconda de' termini contrapposti, che vengono affermati o negati. S'afferma da certuni la natura intellettuale, negando la cognizione della sensibile o, anco, la realtà di questa, detti Spiritualisti e Idealisti; s'afferma in contrario da certi altri la natura sensibile o anche soltanto la materia, negando l'intelletto e lo spirito, chiamati perciò Sensisti e Materialisti. Dobbiamo esaminare le conseguenze morali dell'Idealismo e del Sensismo.

2. Ma intanto accennerò che la Storia di tutt'i tempi ci assicura che, dopo il Dualismo, si cadde sempre in questi errori; perchè, tenendo la stessa via, si fa lo stesso cammino. In Grecia professarono l'Idealismo i nuovi Accademici, Sensismo e Materialismo gli Epicurei; nel Medio Evo i Concettuali furono Idealisti, e i Nominali furono Sensisti; nell'epoca moderna il

Berkeley e tutti gli esageratori dello Spiritualismo Cartesiano presero la idealità, il Locke poi e i suoi ammiratori di Francia preferirono il senso e la materia. In ogni tempo, dunque, presso all'idealista noi troviamo il sensista, nè questo va mai scompagnato da quello. È un fatto di grande importanza, perchè costante, grave, cospicuo a chiunque legge gli Storici della Filosofia. Onde mai, nella opposizione loro, la loro inseparabilità? La risposta è semplice. Gli uni e gli altri prendono in parte due ordini di cose uniti nella coscienza, sensi e intelligenza, i fatti esteriori e interiori, l'apparenze sensibili e l'idee, corpo e spirito; talchè le due opinioni dimezzate rendono testimonianza dell'intero. Qui consiste l'errore di metodo, *non guardare al tutto*. Bisogna per altro ricordare, com' avvertii nel capitolo precedente, che l'efficacia del Cristianesimo, confessata o no, ha impedito spesso l'estreme conseguenze de' sistemi; e, a quel modo che il Dualismo del Cartesio non può paragonarsi al socratico, similmente nè l'Idealismo del Berkeley all'accademico, nè il Sensismo del Condillac agli Epicurei. Quelli s'ingegnano, contro le loro premesse, di mantenere intatto il dogma di Dio creatore e la certezza dell'universo creato. Più mirabile di tutti è il caso del Kant, che, dopo aver negata ogni certezza nel suo libro *La Ragione pura*, poi nella *Ragione pratica* dall'imperativo morale viene affermando la realtà dell'anima umana, di Dio e de'corpi, e passa così dallo Scetticismo all'Idealismo e giunge infine al Teismo. Fu idealista, perchè non riconosceva le attinenze concrete del pensiero con gli oggetti, e il suo imperativo è una forma

del pensiero stesso; fu teista perchè, contro il sistema, pone la certezza dell'arbitrio umano, dell'immortalità e di Dio com'una credenza ch'è necessaria *condizione* della Ragione pratica. Intanto noi vedremo, che tuttavia l'offuscamento dell'ordine concreto viene seguito dall'offuscamento dell'ordine morale.

3. Idealisti e Sensisti non muovono dalla coscienza perfetta dell'uomo, nè la osservano in ogni suo fatto e relazione; sicchè non può concepirsi per loro una dottrina morale e giuridica, da contentare i bisogni tutti dell'essere umano: bensì l'idealista prende un'idea o un'altra dello spirito nostro, il sensista un sentimento, un appetito; chi la tendenza di socialità, chi l'amore del piacere, chi l'aborrimento da'dolori, chi la simpatia, chi altro e altro; e tutti, l'idealista da quell'idea, il sensista da quel sentimento, voglion dedurre tutto il diritto e il dovere o il benessere; sbagliando la via manifestamente, come un fisiologo che, studiando un braccio, credesse di dedurne poi tutte le leggi e tutte le funzioni del corpo vivente. L'idealista, sollevatosi a un'idea, presume di tirarne fuora, quasi filando, il suo sistema. Ora, un'idea immobile, astratta, generica dell'intelletto come potrà essa farci capire la mobile progressione degli uomini nel tempo e nello spazio, nella vita interiore e nella esteriore, nella privata e nella pubblica, dell'uomo singolo e delle nazioni? L'idea da sè sola è fredda, senz'affetto; o come potrà essa perciò dimostrare a noi gl'impulsi e il fine della vita? Ma il sensista, invece, deprime l'intelletto a'sensi e a'loro appetiti: ora, il senso corporeo

ch'è cieco per sè, disamorato, interessato, potrà spiegarci mai tutte le nobili cose, l'affetto del bene altrui, senza badare al proprio, l'annegazione del soldato che, ignoto, muore volentieri per la patria sua, il perfezionamento umano che tende a un segno indefinito, nè cade perciò sotto i sensi, ma risplende al pensiero come l'oggetto ideale degli artisti e de' poeti? Bisogna dunque riunire ciò che Idealisti e Sensisti disgiungono; totalmente affermare ciò ch'essi affermano in parte; riunirlo non quasi eclettici, ma come osservatori giusti che lo trovano unito nella coscienza.

4. Guardiamo prima le conseguenze dell'Idealismo. Chi professa tal dottrina, muove da un aforisma, ch'egli crede assiomatico e ch'è invece una metafora. Egli dice: il pensiero non può *escire* fuor del pensiero. Certamente, poichè nessuna cosa può separarsi da sè od essere altrove che dov'essa è: talchè, senz'alcun dubbio, il pensiero, quando pensiamo il sole, non può essere nel sole. Ma spiegata la voce metaforica *escire* in tal modo, si vede che nessuno potè mai negare una verità sì evidente. Or l'idealista ne deduce, che il pensiero è dunque *rinchiuso* in sè stesso (altra metafora), cioè che non possiamo apprendere gli oggetti distinti dal pensiero. Ma noi affermiamo al contrario che il pensiero gli apprende per le relazioni sue con essi, giacchè la relazione d'una cosa con altra non vale uscir da sè, ma unirsi le due cose fra loro per la loro attività e passività: come, pensiamo il sole, dacchè il sole per la luce opera sul senso, e l'atto sensibile e la relazione di quest'atto col sole viene appreso

dall' intelletto. E che v' entra mai l' *escire da sè* in tutto questo? Ma poichè l' idealista, ingannato, lo crede, vien deducendo dal suo pensiero le cose quasi geometricamente, anzichè scoprirne le relazioni. Però il Dio dell' idealista prende di necessità una forma logica, sfumata ed astratta, che non vive più entro di noi, nè ha divina efficacia. Lo stesso Kant, che lo pensa come volontà, deducendola dall' imperativo della Ragion pratica, non può determinare il concetto di questa volontà, perchè nella Ragion pura stimò l' idea di Dio una forma mentale senz' oggetto; e indi nacque il Deismo, che nega la storia di Dio nella storia del genere umano.

5. E quindi che cosa può essere mai per gl' Idealisti l' imperativo morale dentro la coscienza, e del quale pur sì altamente discorre il Kant, appena egli dimentica l' idealismo, e ascolta la vita del suo animo e ciò che vive nell' animo suo? Lo definiva bene lo Stahl (*Filosofia del diritto*), voltosi agl' Idealisti del suo paese: *il pensiero sia pensiero.* Per noi l' imperativo è: *ama l' ordine de' fini;* poichè l' uomo ha notizia degli oggetti; ma quando il pensiero si rinserra in sè medesimo, e ogni cosa comincia dal pensiero e termina nel pensiero, l' imperativo morale si riduce ad un precetto logico. Tantochè poi non si scorge più la ragione della libertà interiore o bilaterale. Infatti, se l' impero della legge non si distingue dalla volontà nostra, come il sole dall' occhio, e se alla volontà non è superiore, se non assoluto, ma invece o sia uguale alla volontà o s' immedesimi con essa, quasi con l' organismo nostro la legge organica o quasi legge istin-

tiva con l'appetito e quasi con la natura dell'intelletto la legge logica, non può la volontà, se uguale alla legge sua, esser suddita, e, se immedesimata, esser libera, giacchè allora la legge stessa è parte di natura propria, e la natura non può fare contro a sè. Che cosa quindi opponeva Cicerone agli Accademici nel principio delle sue *Leggi?* Il Gius eterno, ch'è Mente divina. Ma il Kant, che pure con sì nobile intendimento volle con la *Ragion pratica* rifare ciò ch'egli e l'Hume avevano disfatto con la *Ragion pura*, l'imperativo tuttavia reputò una forma dell'animo, da cui dedurre Dio, anzichè una relazione immediata della volontà nostra col titolo eterno della legge, sicchè fornì le premesse a' suoi successori per negare la libertà.

6. Del resto, la libertà morale e l'ordine morale non possono più, stando alle astrattezze dell'Idealismo, anzichè alla bontà degl'Idealisti, razionalmente affermarsi. Che cosa è l'ordine, infatti? Una totalità di relazioni; relazioni fra le cose dell'universo, relazioni delle cose con l'intelletto, relazioni della volontà con l'intelletto e con le cose: questo è l'ordine. Ma nel suo pensiero l'idealista rompe ogni attinenza. E perchè mai? Perch'esso innalza un muro di separazione fra l'idee dell'intelletto e la realtà delle cose, negando all'idea (contro l'evidenza) un oggetto reale o possibile ideato, e specialmente poi all'idea de'corpi la reale apprensione de' corpi stessi. Talchè, a rigore logico, rimane certa una cosa unica, cioè l'idee; ma poichè queste non ci farebbero apprender nulla, le dovremmo dire ingannatrici, e resta un disordine pau-

roso. Indi un ricorrere ad espedienti per salvare sè contro la logica; per esempio il Berkeley che dimostra i corpi per mezzo della Scrittura Santa, quasichè de' libri santi rimanesse certezza, se paia incerta la notizia dei corpi; ma il Kant si difende dalla Ragione pura con la Ragione pratica, quasichè la pratica possa reputarsi verace, se la conoscitiva è fallace. Segue il turbamento dell'ordine morale, cioè de' doveri, de' diritti e della sanzione loro. I doveri religiosi? Ma il debito religioso non s'intende più, se Dio par quasi un'astrazione, anzichè il Dio vivente; ond'il Kant, religiosissimo di cuore, pur negava distinti da' doveri d'umanità i doveri di religione, non vedendosi chiara da lui la differenza viva e reale degli oggetti; talchè, specialmente dopo il maestro, si negò espressa la razionalità d'ogni culto. I doveri d'umanità? Ma prendono forme astratte o vuote anch'essi. Che cosa dice il Kant? Opera in modo che l'azione tua possa significarsi come legge universale, ossia che il fatto da noi possa farsi da ognuno; per esempio, non puoi creder lecito di mentire una volta, perchè allora potresti mentir sempre, e la società umana si perderebbe. Or questa regola è forma generica, è un disegno senza corpo; giacchè non esprime il pregio degli obbietti o de' fini, dal quale soltanto si può dedurre ogni precetto, per esempio, rispetta l'uomo; e onde si traggono tutt'i doveri umani. È più negativa che positiva.

7. E negativo si concepisce il diritto. Dall'Idealismo Cartesiano in poi, si reputò il diritto un *limite* alla nostra libertà, sicchè a' diritti appartenesse il pre-

cetto *proibitivo*, non fare agli altri ciò ch'a te non vuoi fatto, anzichè il *positivo*, fa' agli altri ciò che vorresti fatto a te. Ma il diritto è l'*esigenza morale del rispetto*, e indi richiede il non fare, come il fare, perchè si manca di rispetto all' uomo e recandogli offesa e non soccorrendolo ne' bisogni. Seguì, che il criterio a determinare i limiti della nostra libertà, imposti dal diritto altrui, non si vedesse più; criterio che non può essere negativo, sì positivo, dovendo la libertà estendersi tanto, quanto il rispetto alla natura umana lo comporti: onde poi vennero le incertezze de' Filosofi e de' Giureconsulti a circoscrivere il diritto pubblico e il privato. E queste medesime forme negative prendeva il concetto di felicità, ch' è sanzione all' ordine de' doveri e de' diritti. Che cosa può essere la felicità per gl' Idealisti? Un che indefinito, una tranquillità, un' indifferenza, un' apatia per gli Accademici antichi; una tendenza indefinita pel Kant; ma per noi la felicità è sommamente positiva e in atto, cioè sentimento dell' ordine interiore, o sentimento del rispetto all' ordine de' fini.

8. Manifestamente l' Idealismo doveva condurre sempre allo Scetticismo assoluto; giacchè può assomigliarsi alla fantasia d' uno che credesse pieno lo scrigno, e altri poi ci guardasse dentro e lo trovasse vuoto. Lo scrigno è il pensiero: se l' idealista come il Berkeley e il Kant nella *Ragion pura*, segregano il pensiero nostro da ogni *reale* attinenza con le cose *reali*, e poi credono ritrovare nel pensiero stesso, così segregato, la possibilità di dedurre la notizia e la cer-

tezza d'ogni realtà, essi lo scrigno votato da loro medesimi lo stiman pieno ancora; ma poi altri guardando più attenti nel seno d'un'idealità sì astratta, non ci rinvengono nulla e concludono così: se la realtà non possiamo percepirla, e se il pensiero è vuoto, dunque non avvi alcun che di vero e di certo, e a noi resta soltanto la vacuità dell'apparenze. Negano perciò quel Dio indefinito che non vive, nè dimostra sè stesso nel cuore dell'uomo e nella vita de' popoli; quell'imperativo morale ch'è quasi un precetto logico e che, al pari d'ogni altro precetto logico, vien creduto incapace a dimostrare una verità; quell'arbitrio morale o elettivo, non governato da un'autorità, che dal volere umano si distingua e lo superi; quell'ordine del mondo che alla ragione nostra rimane ignoto; quei doveri religiosi che si riferiscono a un Dio astratto, a un'idea ombratile; que' doveri d'umanità relativi all'uomo che non è conosciuto ne' pregj di sua natura; quelle sanzioni che non s'intendono più senza un titolo di legge veramente assoluto. Questi adunque gli effetti; e quantunque il Berkeley ed il Kant vi repugnassero con tutte le potenze dell'anima loro, tuttavia, poste le premesse, vengono le conseguenze o prima o dopo infallibilmente.

9. Ora voltiamoci al Sensismo, nemico fieramente all'Idealismo, ma che s'incontra con esso nell'ultime illazioni, perchè gli estremi si toccano. Il pensiero, per le dottrine degl'Idealisti, ha forme ideali, distintissime dalla sensazione; dovecchè, per il sensista, l'idea è sensazione o trasformazione di sensazioni: per l'idea-

lista l'idea è una rappresentazione generale; per il sensista non ci ha che i fatti particolari del senso, i quali, se distinti e congiunti, si dicono idea o giudizio. Ma idealista e sensista, discordi tanto, s'accordano a un punto, cioè a chiudere il pensiero dentro di sè, recidendo i legami che lo uniscono alle cose. Di fatto, prima il sensista nega le idee generali che non si vedono nè si toccano (quasichè la sensazione stessa del tatto si tocchi, e la sensazione dell'occhio si veda); poi nega l'apprensione interiore dell'anima e l'esteriore degli oggetti, a cui la sensazione si riferisce, e procura di dedurre la natura loro dalla natura di questa; come può vedersi nel Locke o, più squisitamente, ne' libri del Condillac. Or' essi combattono contro la dottrina propria, se trattano di provare Dio, l'anima, la libertà, i doveri; perchè, non ammesso il fatto intellettuale o l'idea, e prese soltanto le sensazioni, tutto ciò che non sia sensazione o termine di sensazione, in verità non può essere più razionalmente affermato. Quindi e il Locke e il Condillac impugnano che noi abbiamo propriamente l'idea dell'infinito, e dicono ch'essa è una rappresentazione immaginativa, come d'uno spazio, i cùi limiti non si scorgono. Lasciamo di notare, che altro è un vedere indefinito, e altro l'ideare ciò che non ha termine alcuno in sè stesso; ma notisi piuttosto che allora non si capisce più come dimostrare l'esistenza di Dio, senza distinguerlo assolutamente dal mondo, cioè come causa infinita d'effetti finiti. Onde la negazione di tale idea conduce a negare l'oggetto. E così lo negarono poi l'Elvezio, il D'Holbach e altri dell'*Enciclopedia*.

10. Sicchè l' imperativo morale, o la legge assoluta, non si può ammettere più, quantunque i primi Sensisti parlino ancora d'una legge che obbliga la volontà. Infatti, se l' uomo non altro ha che sensazioni corporee, sensazioni di vista, di tatto, di gusto, e i loro appetiti, di grazia come potrà egli conoscere una legge che gli comandi *sovranamente* il rispetto alla natura umana e a Dio? Qui, nel comando della legge morale non trattasi punto d'un piacere o di un dolore, di toccare o di vedere; ma di *rispettare*, cioè di far con l'animo e con l'operazioni la debita stima del pregio, che noi conosciamo essere negli obbietti del nostro conoscimento: così, la legge morale produce i diritti, che rendon lecito anche il piacere corporeo, ma licitezza val quanto misura di piaceri col debito rispetto a' fini dell'uomo. Per necessità, dunque, i Sensisti confusero il bene morale co' diletti del corpo, e con l' utilità del procacciarli o del farci evitare i dolori; ma evidentemente il bene morale non consiste qui, giacchè piaceri e dolori, da sè soli, non hanno moralità di sorta. Perchè mai la femmina degli animali, quand' essa nutrisce con tanta cura i suoi figliolini, non la riputiamo virtuosa; ma virtuosa diciamo per contrario una donna, che allevi con affetto buono la sua creatura? Il divario è questo: che l' animale ama per istinto, ma senza conoscere il pregio di ciò che ama; dovecchè la donna e ama per istinto di animalità e per naturale istinto razionale e, più, perchè i suoi bambini essa li conosce preziosi e sacri per l' animo che n' avviva il corpo e che tende a vita immortale. Senza di questo conoscimento, e che legge morale può

darsi? Lecito il piacere, buono l' utile; ma l' ordine de' fini, riconosciuto e amato ed effettuato, porge il criterio de'piaceri e dell'utilità. Certi dipinti che vogliono gareggiare con la luce, fan dire: per natura è poco, per pittura è troppo; così, di questo Sensismo, che vuol cavare la legge dell' onestà da' sensi, diremo: per natura, che non viene compresa in tutte le sue parti, è poco; per sistema, che coarta il senso a tener luogo d'intelligenza, è troppo. Ma i Sensisti più arditi tirano la conseguenza, e negano la moralità.

11. Nè davvero essa può razionalmente difendersi col Sensismo; non l'arbitrio interiore, non l'ordine de' fini, nè i doveri e i diritti. L' arbitrio interiore? Ma l' appetito sensitivo non può aver' elezione, perchè non ha conoscimento degli oggetti e dipende dagl' impulsi prevalenti. L' ordine del mondo, e però de' fini? Ma ciò importa una mente che prestabilisca il coordinamento; cose nascoste al senso. L' ordine de' doveri religiosi? Ma l' oggetto di questi non è visibile o palpabile; nè dunque sappiamo se sia o che sia. De' doveri d' umanità? Ma il sensista è costretto a negarli come filosofo, giacchè negata la cognizione della natura umana in sè stessa, e posto solamente il senso piacevole o doloroso, i doveri disinteressati son cosa impossibile; onde, gioviamo agli altri, perchè sentiamo i piaceri della simpatia; usiamo misericordia, perchè ci togliamo dinanzi la molestia de' dolori: e, dunque, la mirabile carità dell' animo è l' *io*, sempre l' *io* è, cerca il diletto, fuggi il dolore, son la morale unica, e unica legge l' utilità (come dissero Epi-

curo e il Bentham) ben calcolata. L'ordine de' diritti? Ma tolto il dovere, cessa il diritto, e rimane l'amor proprio, senza l'amore degli altri; e i limiti di quello son posti, non dal rispetto, sì da esteriori necessità, come l'Hobbes finse un tiranno a comporre la *naturale* guerra degli uomini, e il Rousseau il contratto sociale a riunire gli uomini naturalmente solitarj; e lo Stato poi è tutela di vita e di sostanze, non di beni più alti. A queste illazioni rovinarono sempre i Sensisti, dopochè i primi avevano lodevolmente cercato di restarsene a mezzo e come sospesi per aria.

12. Così dal Sensismo derivava il Materialismo, non perchè alla materia s'appartenga il sentire; ma perchè il sentimento animale, riferendosi sempre agli organi, succede che, non ammesso fuorchè quello, poi si confonda con questi. A chiarire dottrinalmente gli effetti morali del Materialismo (non dico de' Materialisti), bisogna por mente ad un fatto singolare. Noi vediamo i corpi e noi li tocchiamo; ma l'apparenza visibile de' corpi non è ne' corpi, e la loro tattile apparenza non è in loro. Noi voltiamo i nostri occhi al nostro corpo, e sì lo vediamo com' un' estensione solida in una più vasta estensione, in una stanza, o negli spazj aperti ed immensi della terra e del cielo. Ma tale apparenza è dentro di noi, non già nel corpo nostro, non già negli altri corpi, non sulla terra, non per le latitudini del firmamento; e, per fermo, si dimostra con grande facilità, poichè basta chiuder gli occhi, e vedremo in fantasia quello che vediamo ad occhi aperti; basta sognare, e par vedere in sogno le me-

desime cose che in veglia; basta volgere l' immaginazione ad uomini lontani o morti, ch' essi tosto ricompariscono a questa, come già davanti al senso. Sarà il cervello che rappresenta ciò? Ma il fatto dimostra intanto, che il cervello non può capire in realtà gli uomini, la terra e i cieli, e che dunque l' *apparenza della materia non ha proporzione con la materia;* e che quindi è interna o immateriale. Certo non è illusoria, perchè l'esterno fenomeno dà segno fedele della realtà esterna; talchè alla vista corrisponde il tatto, e al senso le misure invariabili o matematiche dell'intelletto; e noi ci accorgiamo che alla percezione de'sensi va congiunta la relazione con gli obbietti reali, la cui parvenza si rappresenta con segni sensibili nelle ampiezze immateriali dell' anima e del pensiero. Dunque sta in fatti, che altro è il *fenomeno*, cioè l' apparenza sensibile, altro il *termine* o l' oggetto materiale, a cui l' apparenza si riferisce.

13. Or può accadere al materialista un doppio modo di riflessione. Supponiamo ch' egli consideri più specialmente l' oggetto del fenomeno, cioè la materia, co' suoi atomi, co' suoi moti, con le sue leggi del moto fisiche e matematiche. Allora che dottrina concepirà egli? Reputerà che il principio sensitivo e pensante dentro di noi, reputato materiale da lui, abbia le medesime leggi che comunemente si danno alla materia. Certo, egli non può fare a meno d'attribuire a questa sì strana materia interiore qualcosa che il comun senso alla materia non attribuisce, ossia il sentimento e il pensiero (giacchè, come mai può egli sconoscere il ma-

terialista d'averli entro a sè stesso?); ma un sentimento e un pensiero, simili piucchè si può a leggi materiali, e piucchè si può spiegati con queste, cioè con moti molecolari ed esclusa ogn' idealità che sembri differire troppo da sensazioni, come sarebbero l' idee generali e i principj logici. Non titubano punto, adunque, a negare la libertà essi, giacchè la volontà spiegano col moto, non libero alla spinta; nè titubano quindi a negare la moralità, giacchè non ammettono idee universali di giustizia, di dovere e di diritto. Si sa che queste opinioni tennero i Materialisti antichi, e molti dell' èra volgare, come il Tracy ed il Cabanis e, più recente, il Büchner con altri. Costoro, adunque, fan *somigliare* piucchè sia possibile *alla materia l' animo umano.*

14. Evvi taluno, invece, che s' ingegna di far *somigliare all' animo la materia.* E ciò succede, quando la riflessione del materialista si volge più al fenomeno, che al termine di esso; cioè più al sentimento ed al pensiero, che alla materia. Egli tenta di fare la Metafisica della Fisica, e sono Materialisti anch' essi, che credon l' anima qualcosa di corporeo, e credono il sentimento e il pensiero fenomeni uscenti dalla materia; ma poi, quella lor materia interiore, sensitiva e pensante, s' attenua per modo e per modo (direi) si spiritualeggia, che par cambiata in anima od in più alta natura di spirito, almeno quant' agli atti, se non quanto alla semplicità ed al suo *essenziale* divario da leggi fisiche o dagli atomi materiali. Si sforzerà il Wischow di mostrare che il Materialismo non esclude

la libertà bilaterale, non la moralità, non dunque l'ordine de' doveri e de' diritti; e anche taluni ci parleranno d'un Dio, quantunque astratto, ideale, indefinito, un ideale umano, anzichè realtà di per sè stesso ed eterno. Ciò dimostra il desiderio di salvare il sistema dalle sue negazioni più che si può; e dimostra poi quanto repugnino a loro ed al genere umano l'estreme illazioni d'un errore tanto infelice: nè di tali repugnanze non possiamo non lodarli.

15. Del resto avvertasi bene, quando il rassomigliare ch' essi fanno a ciò che noi chiamiamo spirito, ciò ch' essi chiamano cervello, molecola, fibra, cellula, idea involuta nell' intimo della materia o altro, giungesse a tal perfezione, che, variato il nome, la cosa fosse la stessa, i Teisti non avrebbero da dire più nulla; perchè (salvo a provarsene la possibilità) noi vedremmo convertito in anima razionale l'atomo, e anzichè disperder l' anime o gli spiriti dalla realtà, questi si moltiplicherebbero per quante son le monadi dell' universo. E avvi tal fisico che oggi lo dice. Come la Venere dell' epicureo Lucrezio, cantata poi da Virgilio, trasformò, secondo l' immaginazione di questo, le navi d'Enea in bellissime ninfe immortali, noi vedremmo per la nuova dottrina trasformarsi la materia in seminario d'anime e il Materialismo diventare un portentoso Spiritualismo. Ma il nobile intendimento non può riescire; giacchè non si può tanto giungere alle somiglianze, che molto più non restino palesi le diversità. Per esempio, checchè si faccia, non si può mettere in dubbio la legge meccanica degl' impulsi;

cioè che la materia obbedisce col moto alla spinta d'un motore. Or se l'anima è materia, cervello, atomo, fibra, checchè si chiami, va soggetta necessariamente a legge d'impulso meccanica, nè tal soggezione può stare insieme con la libertà e sovranità. Cessando la libertà poi, come avremo noi e imputazione d'atti volontarj, e virtù o vizio, lode o biasimo, premio o pena, ordine morale insomma e vivere civile? Si può dire del Materialismo come di certo realismo eccessivo nell'arti del disegno; che *per voler' essere troppo vero, diventa falso;* cioè questa dottrina, per badare troppo all'appariscenze della realtà fisica, perde il sentimento e il concetto d'ogni altra realtà.

16. E quindi non resta che l'assoluto Positivismo; il quale ammette i fenomeni, ma non vuole si parli nè di spirito nè di materia, e crede *metafisico* anche il *Materialismo:* tal'è, direbbe il Manno, la fortuna delle parole! V'ha Positivisti non assoluti, che non somigliano al Comte, e che a noi s'avvicinano, e più e più preparano il congiungimento de' loro sistemi alla vera esperienza e quindi alla scienza vera, che comprende ogni fatto e ogni relazione de' fatti; ma il Positivismo, come s'intende assoluto e com'ebbe il nome suo da principio, non ammette fuorchè fenomeni o apparenze sensibili, apparenze anco ideali; ma degli affetti nulla, come di cose al buio e che non sappiamo s'elle vi sieno o no, e che sieno: quasichè (noi diciamo) il fenomeno in sè stesso non dimostri l'attinenza sua con l'anima nostra e con gli oggetti esteriori e, ammettendo l'apparenza, non debba am-

mettersi perciò implicitamente anche gli oggetti e la relazione loro col pensiero. Comunque, noi vediamo la conseguenza, non la fingiamo, perchè la storia e il tempo nostro ne porgono i documenti; cioè la negazione d' ogni verità speculativa e morale. Rifiutando le idee per voler' essere troppo reali, si cade nel nulla. Le due realtà, dimezzate dall' Idealismo e dal Sensismo, sono la realtà intera, nè l' una può scindersi dall' altra; se no, Iddio ci pare un' astratta concezione od un fantasma; la legge morale, un precetto logico od un' utilità mercantesca; la libertà bilaterale, una conclusione speculativa od un istinto de' sensi; l' ordine del mondo poi, o illusione d' idee o accozzo casuale; i doveri e i diritti, o formule negative o limiti artificiosi. Per fermo due cose occorrono così alla Filosofia, come alla vita: da un lato, non disperdere il pensiero, quasi fumo per aria, in vacue idealità, nemiche de' fatti, segregate da ogni esperienza; ma da un altro lato, non immergere l' uomo nella materia, perchè la materia è orba e senza viscere e, allora, se noi parleremo di giustizia e di carità, i popoli risponderanno: *fate che noi le vediamo e le palpiamo, chè il resto è metafisica d' altri tempi e passata per sempre.*

CAPITOLO XIX.

I Pratici e i Dottrinarj, gli Utopisti e i Teocratici.

SOMMARIO.

1. Scetticismo pratico, — 2. e forme ch'esso prende. — 3. I Pratici; — 4. loro dogmatismo contr'ogni dogmatismo, — 5. e disgregamento de' loro pensieri. — 6. I Dottrinarj o Eclettici; — 7. loro indifferenza, o qualità negativa di loro dottrine, come vediamo nel com'essi pensano la tolleranza, — 8. e la libertà; — 9. e *sincretismo* de' loro pensieri. — 10. Gli Utopisti, — 11. e com'abbiano più del negativo che del positivo; — 12. e loro assolute novità indefinite. — 13. I Teocratici, — 14. anch'essi più negativi che positivi; — 15 e confusione de' due fini, cioè del religioso e del civile. — 16. Comprensione di ciò ch'essi prendono divisamente e, però, erroneamente.

1. Lo Scetticismo, da speculativo ch'esso è in principio, diviene pratico, giacchè dal pensiero dipende la volontà, e dalla volontà l'opera. Comincia lo Scetticismo dagli ordini più alti e più culti della cittadinanza, non da'minori, non dal popolo; ma infine, quasi filtramento d'acqua piovana che infradicia i palchi e li fa rovinare, l'esempio de'maggiori scende alle moltitudini e smuove in loro le ferme persuasioni del vero, non per via di ragionamento, sì per auto-

rità. Vediamo alcun' aspetto che prende lo Scetticismo, e quali sieno le sue conseguenze più pratiche nella vita de' popoli.

2. Che cosa succede mai, quando l'abito di molti intelletti che riflettono sulle ragioni del pensiero e delle cose, e che esercitano efficacia non mediocre nella cultura de' popoli, è giunto al dubbio d' ogni realtà, e a perdersi nella caligine? Allora lo scettico, che prima reputava si potesse ripensare il pensiero con la riflessione, tanto da formare dello Scetticismo un sistema o un ordine di dottrina (contraddizione per fermo, dacchè ordine voglia principj e argomenti e conseguenze, dunque verità e certezza), poi nega che si possa cogliere il pensiero in sè stesso, e dice che la riflessione interna non conta nulla, e che lo scienziato deve ristringersi a' fatti che ci appariscono esternamente o ne' fenomeni de' corpi o nella storia, senza più cercarne l' intime ragioni, escludendo, anche per fine confutativo, le questioni metafisiche, nè altro volendo più se non fatti e fatti, storia e fenomeni. Si chiamano *Positivisti*, appunto perchè stanno a que' fatti soltanto; e il capo loro fu Augusto Comte. Ma più specialmente prendono il nome di Pratici od Empirici, quando le opinioni vengono risguardate in relazione con la vita privata e pubblica. Naturalmente, nel medesimo tempo accade un moto contrario. Ritornano molti allora, e con più vigore, ammoniti da' guai dello Scetticismo, alla naturale coscienza e però alla Filosofia perenne; altri poi, movendo dalle stesse incertezze degli Scettici, indagano qualch' espediente a liberarsi

dalle loro illazioni. Così abbiamo principalmente gli *Eclettici*, che in pratica si chiamaron *Dottrinarj* e che non prendono un criterio interiore, ma *esteriore* o *storico*, per adunare in un tutto le opinioni differenti e per applicarle in fatto; e con essi vengon su i filosofi mistici, che la certezza del vero non domandano alla coscienza ed alla ragione, bensì o all'immediate intuizioni della natura divina o all'autorità della Fede; i quali, rispetto alle conseguenze pratiche, si distinsero in *Utopisti* e in *Teocratici:* divario, che meglio apparirà in progresso.

3. Narra il Guizot nelle sue *Memorie*, com'un giorno Augusto Comte gli esponesse i proprj disegni con grande sicurtà; e narra pur anco, aver detto in Londra il Metternich, esule ministro di Francesco Austriaco, a lui esule ministro di Luigi Filippo: l'errore non aver mai ottenebrata la sua mente. Il Comte e il Metternich rappresentano due schiere di Positivisti o di Pratici, cioè i *Pratici filosofanti* e i *Pratici politicanti;* ma tutti e due han pochissima o nessuna fede nell'*intima* verità dell'intelletto e delle cose; con tal divario che gli uomini del Comte vogliono sbandire certi fatti, credendone passato il tempo, Religione, Metafisica, istituzioni politiche all'antica; gli uomini del Metternich prendono invece tutt'i fatti esterni com'e'sono e, come fatti, li vogliono conservare. Fra il Metternich ed il Comte poi ci ha i mezzani, nè carne nè pesce, parte conservatori, parte rinnovatori, senza un proposito determinato, nè di qua nè di là. Ma tutti nel profondo dell'anima sono scettici per ogni cosa

che non possa ridursi a legge fisica o ad avvenimento storico; e son perciò i men positivi degli uomini, perchè non ammettono tutt' i fatti della coscienza. È celebrato il risolino beffardo del Metternich, il risolino de' Pratici politicanti, e uno di questi fu già Pilato, anch' esso di età scettica e che a Gesù Cristo, il quale gli nominò la verità, dimandava, che cosa è la verità? ma non aspettò la risposta. Gli effetti d' ogni politico e filosofico empirismo circa i postulati della moralità riescon sempre negativi; perchè, mentre a' Politicanti le altrui credenze in Dio e sull' ordine de' fini umani e sull' interiore libertà dell' uomo valgono soltanto come stromenti d' autorità e di dominio, a' Positivisti filosofanti son cosa vieta e da smettersi finalmente.

4. Ma poichè gli estremi si toccano, questi pratici dal sogghigno burlesco per ogni teorica, riescon poi fierissimamente dogmatici nell' empirismo loro, a cui attribuiscono l' infallibilità. I Politicanti (ce lo disse il Metternich) han fede sterminata in certa loro ragione di Stato, essi che alla *ragione ragionatrice* dan la baia; e tutto ciò che s' allontani da una talquale appariscenza di fatti e da un tal quale assestamento d'utilità, e, primieramente, da certo novero di contante o d'armi, essi l'hanno per fantasia d'Arcadi o per cosa di non molto rilievo: nè quindi badano mai all' *intrinseco* de' fatti umani, al costume, alla religiosità vera, alla fede pubblica, o alla bontà de' mezzi pe' loro fini, sì solamente o massimamente all' esteriori congegnature, a un mattone sopra l' altro, anzichè al cemento; talchè

un bel giorno l'edifizio crolla, e il Metternich fallito si consola pur sempre della sua infallibilità. I Pratici filosofanti negano dogmaticamente tutt'i dogmi, dogmatismo intollerante d'ogni dogmatismo; e, iracondi alle vecchie intolleranze, non sanno tollerare i Metafisici e i credenti, ch' essi dicono sognatori e rovinatori d' ogni scienza e civiltà. Il Comte già definiva, esservi nel mondo l'epoca della Religione, poi della Metafisica, poi della Scienza positiva, e che passò da gran tempo la prima, Paganesimo, Mosaismo, Cristianesimo, svaniti tra l'ombre notturne, crescendo l'aurora de' tempi nuovi; passò la Metafisica, che aveva convertita la Fede in ragionamento; e, oramai, fattosi pieno il giorno, anche il fantasma della *ragione* s' involò, e noi badiamo solo all' esperienze ed a' fatti. Vero è che il Comte potè aver sentito da giovinetto l'esultanza di Parigi e di Francia, quando per cenno di Napoleone primo le campane di Nostra Donna, chete ne' giorni del Terrore, suonarono di nuovo; e potè leggere, attempato, i nuovi sistemi di Metafisica, ritornate così l'ombre antiche; ma egli che, com'è noto, ambiva negli ultimi anni suoi nome di Sacerdote supremo e di Profeta, si consolava, come il vecchio Metternich, e circa quel medesimo tempo, della propria infallibilità.

5. Del resto, se volessimo definire la qualità comune de' Politicanti e de'Filosofanti pratici, essa, quanto all'ordine de'doveri e de' diritti, come per ogni altro esame, sta nel vedere i termini, ma non le loro congiunzioni, nel fare l'analisi, ma non la sintesi; tal-

chè, com' osservò profondamente il Rosmini, n' esce un sistema giuridico di uguaglianza *materiale,* non già d' uguaglianza *formale.* I Politicanti che, per proposito di conservazione, rispettano più i fatti antichi, cadon meno in detto errore; ma vi cadono anch' essi non di rado, e la leggerezza loro ve gl' inclina sempre; dove, per contrario, i Filosofanti positivi ne fanno aperta professione. Che significa ciò? Nel dovere e nel diritto bisogna distinguere il dovere o il diritto stesso dalla materia loro; come, per esempio, il dovere di beneficenza è uguale *formalmente* nel più ricco degli uomini e nel meno, *materialmente* poi è disuguale, perchè più dee sovvenire all' altrui bisogno chi possa più; e il diritto di proprietà poi è *formalmente* uguale, o d' inviolabilità uguale in chi abbia un campo e in chi una fattoria, quantunque *materialmente* il diritto de' due sia tanto diverso. Ma i Pratici esagerati che guardano all' esterno, piucchè all' interno, alla materia de' fatti, piucchè alla forma interiore de' doveri e de' diritti, prendon la livella e allivellano tutto. Rechiamone un esempio. Il Plana ed il Parini erano due preti, un grande astronomo e un gran poeta: e voi siete cittadini come gli altri cittadini, disse il Comandante della Guardia Nazionale a Milano, mettetevi dunque l'assisa, imbracciate il fucile, e fate voi pure la sentinella, perchè tutti abbiam debito e diritto di servire la patria. Ora, tal debito e diritto è formalmente pari, e niuno può andarn' esente; materialmente poi è diverso, perchè serve alla patria il magistrato in un modo, in altro il prete o il soldato; e come dalla Guardia Nazionale si assolve il magistrato, così anche il prete. Il

Medio Evo falliva talvolta per disuguaglianze formali; peccò talora la Rivoluzione francese, retta da' principj d'un Positivismo pratico, per materiali uguaglianze; peccarono ambedue contro il Gius comune, ambedue contro l'uguaglianza realissima e contro i fatti naturali. Perciò il Positivismo è il men positivo e il men pratico di tutt' i sistemi. L'America repubblicana porge il più egregio esempio del rispetto eguale a tutt' i diritti, secondo l'armonia delle condizioni o relazioni umane.

6. Contro i Pratici stettero e stanno i Dottrinarj. Questo nome, trovato in Francia, vale uomini fidenti nella dottrina, in certe dottrine, per l'efficacia loro sulla vita dell'uomo, massimamente sulla vita pubblica o sugli Stati; nome che per certuni suonò biasimo, lode per certi altri, ma che significa opportunamente l'opinioni di quel tempo. Pe' Politicanti pratici adunque e pe' Filosofi positivi parve stranissimo che gente di Governo e di Parlamento avesser fidanza in teoriche, o in ragionamenti dottrinali, com'alla sciolta, declinante, irrisoria democrazia d'Atene parve singolarissimo che ad uomini di Stato insegnasse Socrate il *conosci te stesso*, cioè il conoscimento dell'uomo a chi regge uomini; e di tal dottrina e de' suoi spregiatori s'ha documento nell'*Alcibiade* di Platone. I Dottrinarj, poi, come il Guizot racconta da sè, rispondevano: esser nobile cosa fidare nella scienza, e che le nazioni civili, come la Francese, avevano mostrato ad essa sempre animo riverente. Benissimo; ma il guaio stava in ciò, che la dottrina de' Dottrinarj non

era il *conosci te stesso* di Socrate, sì l'Eclettismo, di cui fu capo il Cousin, e da lui, e più dal Guizot, voltato in arte di Governo; giacchè la Filosofia, sempre potente sul pensiero, ha sempre perciò efficacia su'fatti; e se taluni non lo credono, si è perchè gli uomini credon più facilmente a cose visibili com' alla polvere da fuoco. Ora, mentre il *conosci te stesso* significa un voltarsi del pensiero sulla coscienza e ritrovarvi l'uomo ragionevole, sociale, religioso, un'armonia di relazioni moltiplici e varie nell'unità dell'esser nostro, e in questa unità riconoscere altresì tutto ciò che le varie opinioni han di vero, l'Eclettismo invece studia *principalmente* le stesse opinioni, e si sforza di connetterle in unità, ma non gli riesce, appunto perchè non muove principalmente dalla coscienza ch'è l'unità vera; e quindi l'eclettico prende un criterio più negativo che positivo, e che suona così: *tutto ciò ch'è stato pensato non può essere totalmente falso;* sentenza buona, purchè sappiamo come discernere poi l'errore dalla verità. Onde tutte le opinioni degli Eclettici han sempre dell'indeterminato.

7. Ma consideriamo ciò più particolarmente nell'ordine morale pubblico. I Dottrinarj, all'opposto de' Pratici, così filosofanti come politicanti, sono tollerantissimi dell'altrui opinione, indotti a ciò dalla lor professione d'Eclettismo; e davvero i libri del Cousin, del Guizot e de' loro discepoli, come la lor vita politica, sono argomento continuo d'urbanità, giovialità, benevolenza per tutti e per tutto. E il *per tutti* va bene, *per tutto* va male, perchè può significare indifferenza

tra vero e falso, tra buono e cattivo. Indifferenza non era bensì, perchè l'Eclettismo s'industria piuttosto di trovare le differenze dell'uno e dell'altro; ma tuttavia, poichè agli Eclettici manca un criterio positivo, essi tentennano fra il sì e il no, indifferenza esteriore, se non interiore. Di fatto essi parlarono, piucchè altri mai, di tolleranza dell'opinioni e di libertà di coscienza, e a tempo loro il Governo si chiamò *ateo*, e *atea* la legge. Avvertasi, che tolleranza significa sopportare un male; ora, in significato più proprio e quindi vero, *coloro* che professano diverse opinioni religiose, purchè non immorali, noi diremo che, *mentre condanniamo le false credenze*, coloro meritano rispetto anzichè tolleranza; imperocchè ognuno, privati e Governo, hanno bensì discernimento della Religione vera, ma giudicare dell'altrui coscienza nessun privato nè Governo n'ebbe autorità competente. Tolleranza, pertanto, è idea negativa e può divenire falsa.

8. Libertà poi di coscienza, nel significato predetto del doversi non offendere nessun cittadino per le sue credenze, non soggettabili a costringimento e che procedono soltanto da libertà interna o da persuasione, e però doversi rispettare non l'errore, sì la libertà, ottimamente; ma nel significato ch'ogni coscienza sia libera verso di sè, così d'affermare come di negare la verità conosciuta, o starsene indifferente, ciò è falso; talchè, al solito, quel criterio è negativo, e dobbiamo prendere l'altro più positivo e che spiega il primo: *Rispetto all'altrui coscienza.* Governo ateo, come negazione di Dio, chi lo vorrebbe ammetter mai,

se le parti politiche più liberali solevano rinfacciare questo nome ad un regno passato, quasi al pessimo de' reggimenti? So i Dottrinarj aver voluto significare un Governo che per una religione non perséguita l'altre; ma, tuttavia, essi ad esprimere un' idea buona scelgono parole negative o, anzi, erronee, giacchè Dio vuol dire giustizia, e un Governo giusto non può chiamarsi senza Dio. Talchè il dottrinario, non cogliendo il sostanziale delle cose, versa in molte dubbiezze. La stessa religione del Guizot, pur sì religioso e sì dotto, ha un che di barcollante, di tentennante, di balenante, fra Cattolico e Luterano.

9. E, volendo definire la qualità de' Dottrinarj, consiste nel tentare l' armonia o la sintesi, opponendo la dottrina e l' arte loro allo spezzamento, all' analisi sminuzzata de' Pratici filosofanti e politicanti; ma è un' armonia non vera e non efficace, perchè più esterna che interna, e più di *sincretismo* che di *comprensione*. Così, la lor politica fu chiamata del *giusto mezzo*, un rimanere fra gli estremi, *moderazione*, parte moderàta, e va discorrendo: bellissime parole, perchè *ottima* è la *misura;* ma vane, se la misura non si conosca, cioè se restano ignoti e il mezzo e i due estremi e, mancando tal notizia, tutto ciò diviene debolezza, inettitudine, un aver sospetto dell' energia, pigliandola per eccesso, e principalmente poi un creder misura *la parte del tutto,* anzichè *il tutto medesimo,* a cui nè più nè meno e secondo i fini della civil compagnia deve adattarsi l' opera degli Stati. Per esempio, il ministero del Guizot e tutta l' arte di governo

del re Luigi Filippo stava in preferire la gente di mezzo e che si chiama *ceto medio*, cioè l'ordine mezzano della cittadinanza, fra i signori d'antica data e gli artigiani, la gente nuova che diventò l'aristocrazia del danaro, in luogo dell'aristocrazia del sangue. Or qui re Filippo sbagliava ne' suoi conti e sbagliava il suo Ministro; giacchè ordine medio non significa lo Stato intero, e lo *Stato è misura verace all' arte di Stato;* sicchè alle predilezioni seguirono gli odj de' non prediletti, e quindi ancora le timide amicizie de' preferiti che, contati a danaro, badarono a chi permettesse conservarlo, senza chiedere il nome di chi succedeva nell' impero. Nella politica interna ed esterna, poi, sogliono i Dottrinarj (e se ne vide apertissimo esempio in Francia) trattare quella che ivi chiamossi *piccola politica*, e noi diremmo *politica piccina;* un giocare d'espedienti, un dir sì e no ad un tempo, un fidare molto nella frase d'una legge o d'un protocollo, frase che non leghi nessun partito avvenire, nè pro nè contro, un parere amici di tutti senz' esser di nessuno; politica delle furberie che trassero Lodovico il Moro in prigione; arte di furberia ch'è la più balorda delle balordaggini, perchè, stando nell' apparenze, non mai nell' essenziale, quando l'apparenze falliscono e nessuno più ci crede, tutta l'architettura del furbo par bolla di sapone. Così appunto la politica piccina sta nell'andare avanti, nel sostenersi più che può e senza pericoli gravi; ma senza dare impulso a vigorosi affetti e all' operosità interiore od esteriore, nè lascia però segni o effetti durevoli di sè stessa. Per tal modo procedono le opposizioni de' Pratici e Dottrinarj, ugual-

mente inani, perchè non fondate nella conoscenza vera dell' uomo.

10. Noi scontriamo due altre scuole, gli Utopisti e i Teocratici, per fermo non amici a' già mentovati, anzi nemicissimi; ma più ostili fra loro, quantunque abbiano alcun che di comune. Tutto quello che verrò discorrendo, risguarda l' opinione, non mai l' uomo. Sedeva il Mazzini nel 1849 Tribuno a Roma, ove poco innanzi era sonata potentissima la voce d' un frate Siciliano, del Padre Ventura; e in questi due uomini scorgiamo i più manifesti esempj dell' Utopia e della Teocrazia; le quali posson prendere forme diversissime, più o men liberali, più o meno accennanti alla pratica, eppur sempre con certa qualità loro immutabile. Dal *Misticismo filosofico* che, diffidente della ragione, si fida soltanto in qualcosa che non è lei e quindi s' allontana dalla realtà e dalla natura, derivò il *Misticismo pratico* degli Utopisti e de' Teocratici, che tutto l' ordine de' doveri e de' diritti traggono fuori da qualcosa di preternaturale o di soprarazionale, scostandosi da' dettami dell' esperienza e del naturale ragionamento. Che cosa pensano essi gli Utopisti, e perchè si dà loro tal nome? Attendono tempi affatto nuovi, fuor d' ogni esperimento e d' ogni comune aspettazione, onde a' loro pensamenti si dà titolo d' *Utopia;* un' utopia, che dicono venire da ispirazione interna, quasi da profetico furore, da divinazione intima, dal Dio inabitante nell' animo; come può vedersi nella descrizione che fa del Mazzini la *Storia* del Farini o, meglio, negli scritti e nelle *Note autobiografiche* del Mazzini

stesso: e indi procedè lo stile biblico ed asiatico degli scrittori di tale scuola, non escluso il Blanc e il Ledru Rollin e Vittor Ugo e lor compagni. Essi, però, non *disegnano* i lor pensieri mai, dan sempre nel vago: *Dio e il popolo:* ma che Dio sia e che popolo, si cercherebbe invano da' loro libri o da' loro discorsi; onde ancora nei postulati della moralità si risente l' indefinito del sistema.

11. Gli Utopisti, non ostante i fervori di lor dottrine, hanno, come i Pratici e i Dottrinarj, più del negativo che del positivo, e più si conoscono per l' *opposizioni* loro che per lor *posizioni.* Avversano il *Positivismo,* che arrena ne' fatti materiali e nell' esterne apparenze dell' uomo; vogliono invece la interiore moralità o il rispetto profondo de' doveri e de' diritti, sicchè il Mazzini ebbe il merito segnalato di riprovare i Materialisti che l' *anima col corpo morta fanno* e di condannare altresì le sètte segrete, e tutt' i negatori di Dio. Avversano anche il *Dottrinarismo;* e però, come Luigi Blanc nella *Storia de' dieci anni,* così nell' opere sue il Mazzini, vitupera lo Stato *ateo,* la meschina e corruttrice politica degli espedienti, la predilezione d' un ordine civile a danno degli altri, l' esterna o interna indifferenza religiosa e morale, il mancamento di dignità nei propositi, e l' accozzaglia d' opinioni, anzichè una certezza che venga da Dio nell' anima. Sono avversi a' Teocratici, che vorrebbero darci un urto indietro e ricacciarci nel Medio Evo, e che sperano l' *avvenire dal passato* e lo promettono. Ma, in luogo di queste dottrine, qual dottrina ferma e ben

circoscritta propongono essi a noi? Che cosa dev'essere questa giovane Italia, questa giovane Francia, giovane Spagna, o giovane Alemagna, o perfino giovane Russia, e la giovin' Europa e, insomma, la giovane specie umana? sì, la giovane specie umana; certo non vecchia da milioni di secoli, come pare a certuno, pur' antica di secoli e che attende dagli Utopisti un maraviglioso ringiovanimento? Essi non lo dicono precisamente, nè io perciò saprei divinarlo. Ma seguitando fuor d'ogni esame de' fatti l'utopista, che promette mostrarci un grande spettacolo, ci accade com'a coloro che giunti sul vertice dell'Alpi lo trovano ingombro di nubi e non vedono più nulla.

12. Nondimeno possiam ridurre ad un costrutto i loro pensieri; romperla col passato, romperla in tutto, gettarsi nell'ignoto avvenire, gettarvisi affatto. Non ci ha da essere più religione? Oh, religione sì; ma quale? Nessuna delle già note: non il Paganesimo, più di fantasia che di ragione; non il Mosaismo, più nazionale che universale, o, com'essi dicono, *umanitario*; non il Cristianesimo, che si sostiene all'autorità esterna, mentrechè l'autorità dee venir solo da interna rivelazione; non i riti di sètte arcane, non de' Carbonari, non de' liberi Muratori, arbitrarie, derivanti dallo Gnosticismo e senza razionalità; sì una Religione nuova, che il Dio abitante negli animi umani farà uscir fuori da' penetrali del cuor nostro con legge sicura e universale. Quali Governi avremo? Non le Monarchie, negazioni del popolo; non i Governi misti, e tanto meno le presenti Costituzioni, più fittizie che reali;

non le Repubbliche del Medio Evo, già morte; bensì un qualcosa di più simile alla Confederazione Americana; ma poichè avvi ancora la giovane America, si vuole una repubblica molto più repubblica, o quel Governo che il popolo vorrà dare a sè stesso, e che proprio qual sia determinatamente non può dire nessuno. Verrà quindi a mutarsi fin la scienza, l'arti belle, la letteratura: la scienza, che non saprà più che farsi della vecchia Logica, e de' suoi vecchi teoremi e problemi, la scienza ispirata da Dio, a dimostrare la cui esistenza co' raziocinj (dice il Mazzini) è un'assurdità, perchè lo sentiamo; l'arti belle, perchè sbandiremo le vecchie rappresentazioni antropomorfiche, nè cadremo tuttavia in un'arte di grossolano Realismo e sarà un'arte *ispirata;* la letteratura, perchè parola e stile son l'uomo, e parola e stile col nuovo uomo si rinnoverà, o sarà letteratura ispirata. E il rinnovamento degli uomini qual sarà esso dunque? Non lo sappiamo. Da tale indeterminatezza sorgono le paure per le buie aspettazioni d'un futuro arcano; e indi procedono altresì l'accuse che si danno agli Utopisti e spesso ancora le calunnie, imperocchè non sappiamo tener pari le bilance nel mondo.

13. Ma i Teocratici sono il rovescio della medaglia. Che sono essi, dunque, o perchè si chiamano con questo nome? Vogliono, come l'utopista mistico, il reggimento di Dio, una divina monarchia immediata sulle sorti civili e morali dell'uomo; ma non mica per Governo *interiore*, o per *ispirazione*, sì per *forma esteriore*, come o la tutela politica e universale del Pa-

pato, secondo le opinioni di qualche Teocratico cattolico, o come la medesimezza di Governo e di Religione a mo' di Calvino, secondo alcuni Teocratici protestanti. A quel modo che ne' Pratici vi ha due specie, i *Politicanti* e i *Filosofanti*, questi più seguaci di novità e di libertà, quelli del già stabilito e dell' autorità, il Metternich e il Comte, parimente ne' Teocratici vi hà due specie: coloro che, salvo il predominio civile o politico della Chiesa, ricevono senz' avversione la libertà politica, per esempio il Ventura, il De Bonald e il De Maistre; o coloro che, amando l' autorità, sospettano della libertà d' ogni maniera, per esempio gli scrittori di certe Effemeridi o nostrali o forestiere.

14. Ora, i Teocratici rovinano anch' essi in dottrine negative, piucchè positive. In che consistono mai le loro negazioni? Nel confondere ciò che bisogna distinguere, così per la ragione, come per le tradizioni cristiane. Per la ragione si discernono i due fini, temporaneo ed eterno, naturale e soprannaturale, quindi le due società, la teocratica e la civile; per le tradizioni, giacchè costantemente, salvo l'epoca dell' imbarbarimento, in cui la tutela ecclesiastica fu salutare, in ogni altro tempo e Papi e Concilj e scrittori ecclesiastici han sempre considerato le due potestà com' indipendenti fra loro e come sovrane; talchè ogni relazione loro è solamente il reciproco rispetto. I Teocratici, dunque, per questa lor qualità negativa si distinguon dagli uomini che nella Fede son religiosi e nella Patria cittadini liberi; confusione che vien fatta, non dirò con malizia, da' Positivisti, da' Politicanti e da' Dottri-

narj, ma certo con leggerezza. Lo Chateaubriand contraddiceva Carlo X, quando i Teocratici e gli Aristocratici lo spinsero a quelle Ordinanze che gli valsero l'esilio; e il Lacordaire, per tacere d'altri molti, tenne ognora le parti della libertà, quand'alcuni suoi vecchi amici ritornavano alle intolleranze officiali. L'Oltramontano vero in Francia e il Clericale vero in Italia (ripeto questi nomi per solo fine di determinare i concetti, non per allusione di sorta) vogliono un primato *civile* e *politico* del Chiericato, e trasmutano perciò la Religione in un *partito;* gli altri non mescolano invece punto le due cose, ma chiedono solo il rispetto di tutt'i diritti, nè fanno mai della Religione una parte politica, perchè cosa superiore troppo a tutte le politiche del mondo.

15. In che sta dunque propriamente la qualità comune de' Teocratici? Sta nel contrariare la differenza e l'indipendenza de' due fini e delle due società, come pe' Dottrinarj (più consentanei con le dottrine proprie) sta nel contrariarne l'intimo accordo. E indi procede, che i Teocratici necessariamente ritornino col desiderio e con le teoriche al passato, a un passato che non è più, nè può essere più; e vi ritornano, perchè il predominio civile degli Ecclesiastici non può reggere fuorchè in quel tale assetto di cittadinanza; onde, non solo il De Bonald o il De Maistre a' principj di questo secolo, ma qui e altrove molti Teocratici a tempo nostro apertamente lodano l'istituzioni del Medio Evo; e, fino il Ventura, sì amante di libertà e che nell'*Orazione de' Morti a Vienna* parve sentire del democratico, nel

suo libro *Il Potere politico cristiano* inculca poi la necessità di rinnovare la primogenitura e gli Ordini privilegiati per dare a' Governi consistenza.

16. Concludendo, che loderemo noi ne' Positivisti o ne' Pratici? L'osservanza de' fatti; ma de' fatti d'ogni maniera, e recandovi sopra il ragionamento e la dottrina. Che loderemo noi ne' Dottrinarj? L'estimazione della scienza e della ragione umana; sì, ma della ragione umana, che trova il suo riscontro e la sua materia ne' fatti esterni ed interni, e niente lascia, tutto comprende. Che loderemo noi negli Utopisti? La loro ardente ricerca del nuovo, perchè, senza indagine del nuovo, anche l'America rimarrebbe tuttora ignota; ma del nuovo, che rampolla dall'antico, per legge di vita, come il ramo dal tronco. Che loderemo finalmente ne' Teocratici? La loro riverenza del passato, ma per distinguere l'antico che resta inalterabile, dal vecchio che muore, nè può risuscitarsi. Fatti e dottrine, il nuovo e l'antico, la patria e Dio, queste reliquie, sperperate in sistemi particolari e difettosi, riuniamole daccapo nella coscienza e nella vita, e si avrà il tutto intero. Noi non possiamo stare co' Pratici e co' Dottrinarj, che ci vogliono imprigionare nel tempo; non possiamo andare co' Mistici, che dal tempo ci vogliono balzare nella divinità; perchè l'uomo interiore ha l'immagin sua nell'uomo esteriore, i piedi sulla terra e il capo verso i cieli.

CAPITOLO XX.

Del sentimento morale.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Che cosa è il sentimento morale. — 3. La sua realtà si manifesta ne' segni del volto e della persona, — 4. e nell'intimo della coscienza, perchè distinto da ogni altro. — 5. Non può essere criterio unico nè principale, perchè dipende dalla conoscenza; — 6. e altrimenti ogni criterio e imputabilità verrebbero mancando, — 7. e il sentimento si tramuterebbe in vuota sentimentalità. — 8. Nè, viceversa, la notizia del bene può reputarsi unico criterio; — 9. che allora si tramuterebbe in freddo Idealismo. — 10. Il sentimento morale spontaneo precede sempre gli atti liberi. — 11. Gli accompagna e li segue. — 12. È forma universale di tutt' i sentimenti ordinati. — 13. Ne procedono due qualità evidenti, la serenità dell' animo, — 14. e l' amorosa sollecitudine. — 15. Se la notizia del bene richiede l' istruzione, — 16. il sentimento poi richiede l' educazione.

1. L' *ordine del bene* o de' nostri fini riceve il suo criterio dall' *ordine della verità*, e perciò la verità suprema è criterio supremo a conoscere i fini umani; tantochè ogni setta di Panteisti, di Dualisti e di Scettici, negando quella, vien poi a negare la moralità, sempre logicamente, spesso esplicitamente: questa è la dottrina esposta. Ma forse la teorica del criterio, pe' giudizj e per gli atti morali, termina qui? Se a co-

noscere la *verità* è criterio *l' evidenza dell' ordine di verità in sè stesso e ne' suoi contrassegni universali*, s' arguisce che *l' ordine perfetto del vero sia criterio perfetto all' ordine del buono.* Che cos' è l' ordine di verità in sè stesso? La correlazione degli *oggetti conosciuti*, sicchè l' una verità chiami l'altra, come le idee de' teoremi matematici e le condizioni d' ogni legge psicologica o fisica. Che cos' è l' ordine di verità ne' suoi contrassegni universali? La corrispondenza di sentimento e di consentimento all' evidenza razionale, di cui è segno, e di cui rende più *vivo*, più *sicuro* e *facile* il giudizio. Di fatti, se la relazione dell' evidenza muove dall' oggetto conosciuto e termina nell' intelletto, la natura intellettuale poi si muove all' oggetto col sentimento e con l' amore, onde l' evidenza stessa s' avviva e si compisce, perchè si compisce la relazione fra l' intelletto e l' oggetto. Ancora, se la relazione interiore dell' evidenza costituisce la razionalità dell' uomo singolo e rende possibile la società degli uomini nella conoscenza e nell' amore; la società poi degli uomini avviva e compisce l' evidenza nell' uomo singolo co' linguaggj, attestando le verità che sono *connaturali perchè universali o consentite*. Parlerò dunque del come in questi contrassegni finisca il criterio della verità per l'ordine morale, dopo aver discorso dell' ordine di verità in sè stesso. I contrassegni universali son dunque di *sentimento* e di *consentimento:* ora parlerò del primo.

2. Ecco i termini della questione. Vi ha egli un sentimento che, riferendosi al bene, aiuti la libera

dirittura fra l'uomo ed il bene stesso in quel modo, che l'inclinazione dell'ago calamitato fa conoscere al pilota la dirittura ch'egli con l'arte sua dovrà imprimere alla nave? Agli atti razionali s'accompagna un sentimento, perchè, quando pensiamo, sentiamo internamente di pensare o sentiamo di vivere in quell'atto e in quel modo d'essere interno. La relazione della cosa pensata col pensiero è conoscenza; l'atto e il modo poi nell'uomo interiore che pensa, è sentimento: talchè a seconda del pensare mutasi la forma del sentire. Pensiamo noi la verità com'oggetto di conoscenza? E il pensiero, in quanto è modo dell'anima, è un sentimento che si chiama *logico*. Pensiamo noi la verità com'oggetto d'ammirazione o come bellezza? E il pensiero è un sentimento che si chiama *estetico*. Pensiamo la verità com'oggetto di libero amore o come ordine di fini? E il pensiero è un sentimento che si dice *morale*. Il sentimento poi, ch'è vita interna dell'animo, incita l'attività di questo, che però si volge all'oggetto del pensiero, quasi fiore a ràggio di sole; e questo volgersi o piegarsi (direbbe l'Alighieri) è amore, ond'abbiamo l'affetto della verità o *logico*, l'affetto della bellezza o *estetico*, l'affetto del bene o *morale*. I quali affetti ancora, com'atti dell'animo, sono sentiti dall'animo stesso.

3. La realtà di questo sentimento ci confermano, per la grande armonia fra corpo e anima, gli stessi segni esteriori; giacchè il pensiero signoreggia il corpo nostro per via di sensività, piuttostochè d'intellettualità pura, cioè non in quanto intendiamo una cosa, ma

in quanto sentiamo la vita dell' intender nostro, e indi movesi l' affetto, e l' affetto muove la vita intera dell' anima, che, unita com' è al corpo, lo commove di sè stessa e lo informa: e però, i sentimenti morali appariscono dal volto e da tutta la persona; come risplende la faccia negli atti e negli abiti della virtù, o prende invece alcun che di fosco e d' annuvolato negli atti e negli abiti del vizio; perchè il sentimento del bene, ordinando la vita interiore dell' animo, anche un volto non formoso ne riceve bellezza quasi spirituale, o (viceversa) disordinata da sentimenti e appetiti non morali la vita interiore, quel disordine porta deformità d' espressione anche in un volto formoso. Quando agli uomini virtuosi che patiscono dolori gravi, si rammentano immortali speranze, vediamo negli occhi loro risplendere la consolazione; quando a' viziosi che godono, si rammenta il castigo, gli occhi loro mostrano sdegno e paura.

4. La realtà di questo medesimo sentimento poi si manifesta nell' intimo della coscienza, e distinto chiarissimamente da ogni altro sentimento e appetito dell' anima umana. Prendete il sentimento estetico. Ma esso consiste nel sentire l' apprensione intellettiva e l' affetto della bellezza. Il sentimento logico. Ma esso consiste nel sentire il nostro desiderio di verità e la soddisfazione d' averla conosciuta. I sentimenti particolari, che si riferiscono a cosa buona o che sembraci tale, consistono nel sentire le percezioni e gli appetiti della cosa stessa; ma non è anche il sentimento morale. Che cosa è questo? È il *sentimento dell' ordine de' fini* appreso

razionalmente e *della volontà* come d'appetito razionale, che tende per natura di ragione a'fini razionalmente ordinati. Sicchè ogni altro sentimento è un sentire altri appetiti; ma questo è un sentire la nativa e genuina inclinazione della volontà, che nasce dall' intelletto e corre a' fini dell' intelletto. È un sentimento razionale. Come la necessità logica o repugnanza dell' opposto (cioè d' affermare o negare il contrario) ci avvisa col sentimento di questa repugnanza esser giunti alla conoscenza del vero; e come la necessità estetica o repugnanza dell' opposto (cioè d' affermare bello il deforme o l' imperfetto, e viceversa) ci avvisa col sentimento di questa repugnanza essere giunti alla contemplazione del bello; così la *necessità morale* o repugnanza dell' opposto (cioè di praticamente giudicare ordinato ciò ch' è disordinato) ci avvisa col sentimento di questa repugnanza essere questo l'amore del buono. E però, tal sentimento prezioso si distingue da ogni appetito ch' esce fuor di misura, perchè ogni altro non è sentire l' atto della volontà in sè stessa, come propensione a' fini razionali. Per esempio, possiamo errare materialmente; ma dagli errori liberi, come di coloro che credon lecito il vendicarsi, deriva naturalmente che noi sentiamo di secondare un appetito di propria soddisfazione, anzichè una morale necessità che imponga un atto, o almeno lo dimostri lecito. Insomma, come l' affetto del bello si distingue dagli appetiti di senso e d' interesse, perchè quello è affetto di perfezione ammirata; e come l' affetto del vero si distingue dagli appetiti di vanagloria, perchè quello è affetto della conoscenza; così

l'affetto del bene si distingue da ogni appetito disordinato, perchè dà il sentimento dell'ordine. Ogni altro gli rimane di fuori o straniero.

5. Provata la realtà del sentimento morale, vediamo più particolarmente i modi dell'usarlo per criterio e che ne mostrano l'utilità. Non serve affermare, ch'il sentimento aiuta la volontà nell'ordine de' doveri e de' diritti; conviene aggiungere in che modo e, per procedere a questo, bisogna innanzi sgombrarci la via da due opinioni erronee; l'una che al sentimento reca ogni autorità di criterio, l'altra che la esclude. Potrà mai reputarsi che criterio unico o principale di moralità sia il sentimento morale? No certo, perchè il sentimento del bene o del male deriva dalla loro notizia; nè sentimento si darebbe senza pensiero. Come destarsi nell'anima il sentimento della virtù senza la cognizione della verità? Il bene non altro è fuorchè verità, considerata com'oggetto finale amato; nè il sentimento morale può dividersi dunque dal sentimento logico, ch'è sentimento della conoscenza. Quando si sente il conforto d'un'opera buona, ciò deriva dal giudizio di aver' operato in conformità della legge. Or la legge può essa imperare dentro noi se non è conosciuta? Da sè solo è cieco il sentimento, nè, separato dall'intellezione a cui s'accompagna, si può nemmeno concepire. Il pensiero, che da un lato si figge nell'obbietto dell'operazione o del fine, da un altro si fa sentire all'anima, di cui è atto: come dunque il sentimento del pensiero potrà segregarsi dalla verità del pensiero?

6. Oltr' essere assurda la segregazione o la preminenza del sentimento, il tentarla porterebbe a conseguenze gravi. Prima, che cesserebbe il criterio di moralità. Di fatti, l'abito degli errori viene a confondere il sentimento, formando poi una coscienza erronea o abituale: così, lo scrupoloso trema e s'affligge d'atti che non hanno in sè mancamento alcuno, e l'abituato alle superstizioni teme offendere la divinità, omettendo cose che anzi l'offendono. Sicchè abbandonandoci a questo sentimento cieco, piuttostochè volgere il pensiero alla ricerca del vero e al consiglio d'uomini competenti, resteremmo nell'errore. Poi, nessuna imputabilità di bene o di male spetterebbe all'uomo, che nel sentimento avesse solamente o principalmente il criterio delle sue operazioni, appunto perchè il sentimento, da sè solo, non è conoscenza; e un'operazione che non muove da conoscenza, non può essere imputata, come non s'imputa ciò che uno immagini o faccia nel sogno e nel delirio. L'opinione pertanto di chi, come il Rousseau e lo Stewart, mette nel sentimento da sè solo la norma di moralità, non può venire accettata.

7. Inoltre questa dottrina condurrebbe alla *sentimentalità;* ch'è un vago sentire, nebbioso, molle, senza virilità di sorta, a cui s'abbandonava il Rousseau nella *Nuova Eloisa,* e che piace a tanti scrittori odierni, e a tanta gioventù effemminata, e ch'è peste dei costumi e del vivere cittadino. Rimosso il pensiero dalla notizia precisa di ciò ch'è buono, dapprima la sentimentalità è un alcun che d'indeterminato, non

vizioso ancora, ma non virile nè generoso intimamente, perchè la grandezza d'animo, nell'esercizio de'doveri e de'diritti, consiste in guardare a ciò che per sè stesso è buono; mentre l'uomo sentimentale agogna le dilettazioni del sentimento. Ci getta poi nell'inerzia la sentimentalità, perchè ad operare bisogna chiaro il concetto del da farsi, concetto che i Sentimentali, alieni dal riflettere sulle cose, non hanno. Inoltre, costoro per la stessa repugnanza dalla riflessione, nell'intime voluttà di que'loro sentimenti e, soprattutto, in certe malinconie molli e indefinite, si riposano come il Cinese nella fantastica beatitudine dell'oppio, e il Musulmano, del caffè o del tabacco. Dall'indeterminatezza e dall'inerzia si casca nell'erroneo e nel vizioso, perchè tutto quanto alletta le inclinazioni dell'animo, se non ficchiamo la pupilla dell'intelletto ne'nostri fini, e indi non sentiamo l'inflessibile e pur dolce austerità del dovere, sembra non cattivo forse, o scusabile almeno. Si comincia dalle inclinazioni men sensuali, per esempio dall'amore fantasioso, e quindi un affetto, che sia o paia infelice, attira l'immaginazione, cattivo o no; e così accade che Tragici e Comici e Romanzieri prendono l'arte di mostrarci le passioni ree da un lato di compassione, che nasconde la reità. Perciò dalla cascaggine sentimentale precipitiamo nella sensualità. Di sentimenti nobilissimi ancora possiam fare mal'uso per questa cagione; giacchè, a recarne un esempio, Catilina che mise in pericolo Roma, se lo rappresentiamo valorosamente morto in guerra, e se descriviamo con artificio qualche sua virtù, tacendone i vizj, la senti-

mentalità fumosa ti converte Catilina in eroe. Primo criterio di moralità è dunque soltanto la verità, intellettualmente considerata e fortemente amata.

8. Nè può accettarsi l'opinione opposta, che la sola verità conosciuta, non che il primo criterio (sentenza buona e fin qui dimostrata), sia l'unico criterio, cioè la notizia del vero separata dal sentimento, come gli avvezzi all'Idealismo astratto. Or l'uomo non è così, perchè abbiamo conoscenza e sentimento, e se l'una è guida, l'altro è impulso d'operazione. Ponete caso che ne' primordj della vita o ne' primi albori della ragione il fanciullo non avesse dentro l'anima i sentimenti che all'idee morali fan compagnia, l'efficacia di queste idee sopra di lui tornerebbe impossibile; perchè va bene che nell'uomo divenuto adulto, e presa consuetudine agli atti morali, basta l'autorità interiore della legge per muovere la sua volontà, e anzi può avvenire talvolta ch'egli, combattuto da forti passioni, non senta vivace l'amore della giustizia e della verecondia, e, nondimeno, avvezzo a proporsele per fine suo, le preferisca fortemente a quello, dove le passioni lo trascinerebbero; ma per giungere a tal consistenza di virtù preme appunto che la sia divenuta virtù, cioè abito d'atti onesti o doverosi, e per divenire abito bisogna che alla notizia del bene s'uniscano gl'impulsi validi, come fanno le madri che movono più con esempj e con affetti che con ragionamenti. Superare con la volontà sentimenti più gagliardi che ci svierebbero dal retto, e operare cosa, il cui sentimento in certi momenti è languido, porge apertissimo

indizio della umana libertà, lo concedo; ma che ne' casi ordinarj, per legge consueta di vita, non bisogni un sentimento vigoroso del bene a operare il bene o a far l'abito del bene, ciò non può ammettersi ed è contro natura.

9. Se dall'opinione che mette nel sentimento il principale o, anche, l'unico criterio di viver morale, procede la sentimentalità, vaga, inerte, viziosa; dall'opinione che mette nell'idea del bene l'unico, non che principale, criterio degli atti morali, deriva la freddezza dell'Idealismo; perchè l'idea risplende nell'animo, fredda, immobile, muta, e dà luce, non calore. Però la virtù che s'alleva con sole idee, quando pur s'allevi, è più negativa che positiva, un resistere, un astenersi, non un fare. Lo Stoicismo s'armava di due precetti, ripetendoli sempre, *sostieni* e *astienti*, sostenere le avversità con animo imperturbato, astenersi dal piacere con severità pertinace: ottimi certo; ma è una virtù disperata, se altro non s'aggiunge, una virtù da uomini che, resistendo, consolavano sè delle tirannidi, un certo non far male, non il far bene, un meditare la legge di ragione contemplando, non un pensarla operando; e però, al *sostieni* e all'*astienti*, dobbiamo aggiungere il *virilmente opera, viriliter age*. Or se all'astenersi da'piaceri non buoni aiuta il gusto interiore della virtù, e a sostenere i mali aiuta la interna soavità del bene, molto più all'operare virtuoso si richiedono forti sentimenti ed affetti, che frughin l'animo e gli dieno moto. Non bisogna dunque per la rettitudine della volontà scompagnare conoscenza e

sentimento, la guida e l'impulso, il criterio illuminatore della dirittura, e il criterio che c' inclina.

10. Escluse queste due opinioni non comprensive, particolari, e quindi erronee, o almanco non perfette, noi ci accostammo di più alla determinazione del nostro quesito. In che modo il sentimento morale può essere, con la notizia della verità, sicuro criterio all'operare morale? Il sentimento, unito alla notizia, fa nascere l'amore per l'oggetto noto; talchè, alla conoscenza del bene séguita il sentimento del bene, al sentimento poi séguita l'amore. Sentimento e amore del bene, questa è la prima o nativa inclinazione della volontà, inclinazione non libera, ma necessaria, perchè naturale. Ora la volontà dee *liberamente* conformarsi alla tendenza *non libera*, o seguitare gli affetti della *natura sua;* e questo è appunto il criterio. All'idea generalissima del bene tien dietro il propendere primo e spontaneo della volontà verso il bene; sicchè, quando la volontà si lasci superare alle passioni, noi sentiamo ch'essa contraddice a sè medesima, e ch'è vinta, non vince, com'è natura sua, e come il sentimento primitivo e la propensione naturale la indurrebbe. Rammentiamolo, la volontà è appetito razionale, o de' fini che ad essa vengono palesati ordinatamente dalla ragione; mentrechè ogni altro appetito, da sè solo, è fuor di ragione; onde la volontà lo sente estraneo a sè medesima. Però, quando si vedono in pensiero le possibilità di un atto virtuoso, sorge tosto entro di noi un sentimento morale grato e un'inclinazione morale; quando poi si vedono

le possibilità d'un atto vizioso, co' sentimenti della passione va sempre unito un sentimento morale doloroso e una repugnanza morale; e, salvo negli abituati al vizio, queste affezioni sono potenti, e servono di criterio, perchè indicano la dirittura da tenersi con la volontà, e traggono l'attenzione dell'intelletto sulle verità morali.

11. Non basta; il sentimento stesso e la propensione naturale accompagnano necessariamente i liberi atti, nè può accadere il contrario, appunto perchè ciò viene da natura. Un sentimento d'interna soddisfazione accompagna la virtù. Or deve considerarsi soprattutto, che, virtuosamente operando, la volontà sente bensì le resistenze degli appetiti contrarj, ma, quanto a sè, prova un *sentimento di naturale operazione:* com'un uomo che cammini sopra un monte, s'affatica bensì per l'erta, ma gusta i liberi moti del suo corpo: invece, viziosamente operando, la volontà sente bensì la oziosità del non resistere, ma sente ancora ciò essere *un condiscendere contro alla natura sua;* com'un uomo che camminasse portato sugli omeri altrui, o andasse urtato di qua e di là. Antecede, pertanto, e accompagna il sentimento e l'affetto naturale del bene i liberi amori della volontà. Succede altresì, perchè quando l'atto virtuoso è compìto, proviamo consolazione; ossia, la volontà si conforta nel sentimento della vittoria, o, a dir meglio, la volontà sente di riposare nel proprio suo termine; ma invece, commesso un atto vizioso, segue il turbamento, e la volontà sente la sua sconfitta, o che l'*inclinazione razionale nativa restò privata*

dell'oggetto suo, per soddisfare altri appetiti. Ora, chi potrà negare (se ci volgiamo col pensiero nella coscienza nostra) che i contrassegni del sentimento e affetto morale, precedenti, concomitanti e susseguenti, non porgano indizio, cioè criterio della buona o rea operazione?

12. Vi ha di più: che cosa riscontrammo noi finora nel sentimento amoroso del bene? Una relazione d'universalità con tutti gli atti liberi dell'uomo; perchè il sentimento e l'affetto scaturiscono dalla natura, ch'è fondamento a *tutti* gli atti e modi dell'arbitrio umano. L'universalità poi dell'affetto morale abbraccia tutti gli affetti; ed ecco il perchè. I Sentimentali reputarono derivare ogni moralità, chi dal sentimento di simpatia, chi dalla benevolenza sociale, chi dall'amore di noi stessi, chi dunque da un affetto particolare e chi da un altro. Ma questa dottrina non regge: prima, perchè i Sentimentali si fermano a considerare sentimenti particolari, mentrechè l'affetto del bene dee potersi distendere a ogni affetto religioso e d'umanità, così verso noi come verso gli altri; e più, ciascuno di quelli affetti e sentimenti può essere buono o cattivo, se consista o non consista nell'ordine, ordine che solo è termine del sentimento morale: e, insomma, ciascuno di quelli da sè non fa l'ordine morale, si può esserne un grado, come l'amicizia ch'è buon'affetto, purchè ordinata con tutti gli altri affetti, e non quando si preferisca l'amico alla giustizia. Ora, gli accennati sentimenti ed affetti entrano a parte dell'unico sentimento amoroso del bene, se risguardati nell'ordine de' fini. L'affetto del bene

non istà in qualcosa di vuoto, di generico e neanche di particolare; sì è il tutto di tutti gli amori, ma degli amori nell'amore del bene, o nell'amore rispettoso della verità, o che pregia le cose conforme i pregj loro e le loro graduazioni. Quindi, a riconoscere la bontà dell'amicizia, o degli affetti domestici, o della carità patria, o dello zelo religioso, ci soccorre un criterio. Qual criterio? Raccogliersi nella coscienza, ed esaminare, se di tutte queste affezioni sia forma intrinseca l'affetto della verità e però de' fini ben' ordinati, o se invece prevalga o anche sia solo un particolare affetto, indipendente dall'amore del vero con *tutta* l'anima.

13. Oltre l'universalità per l'attinenza con gli atti liberi, e qual forma d'ogni affetto, il sentimento morale ha due qualità sue proprie, che rampollano da esso e lo fanno riconoscibile fra tutti gli altri sentimenti, e però capace a valere di criterio; perchè, l'universalità predetta e le qualità che dirò e che gli appartengono, come ad affetto universale, ci servono di nota o di contrassegno. Io dico la serenità e la sollecitudine. Or che intendiamo per serenità? Come sereno è l'amore del Vero e sereno l'amore del Bello, sereno è l'amore del Bene. Di fatto la serenità consiste *nell'ordine del sentimento*, e corrisponde all'ordine de' fini amati. Perciò non esclude la vivezza, come (sarei per dire) il firmamento sereno è tutto vivido di luce; vivezza grande, ma ordinata, non battagliante in sè stessa. Come nell'Arti Belle il poeta e il disegnatore o il musico, anche rappresentando passioni burrascose, rimangono tranquillamente contemplativi, quasi cavaliere che pla-

cido regge il cavallo prorompente nel corso (*Il Bello nel Vero*, xx, 4, 5), così l'ordine de' fini è oggetto dell'intelligenza, che lo contempla e l'ama; e tal contemplazione, perciò, reca nell'amore l'ordine suo e la sua pace e la sua magnanima fermezza. Il turbamento nasce da sentimenti e affetti, che, non ordinati dalla ragione, procedono scompigliati, e dove perciò la contemplazione dell'animo non ha parte nessuna o non principale. Quindi, fra le tempeste interiori, che ogni uomo più o meno sperimenta e fra i dolori più fieri, l'abituato alla virtù sente un amore tranquillo della verità. Dicevan gli Stoici, che Regolo fra' tormenti era beato: proposizione strana, se volevan dire che il giusto non sente i tormenti, o che i tormenti non gli dispiacciono; proposizione vera, se intendiamo che il giusto anche tra gli affanni si consola nel sentimento placido e amoroso della giustizia. Ma l'ipotesi di Regolo è straordinaria; ordinario è, che, in mezzo alle quotidiane molestie o traversìe della vita, chi ama il bene, sente in sè medesimo la quiete di questo amore. Perciò, come riconosceremo noi, se quand'operiamo internamente od esternamente, sovraneggia nell'anima nostra il sentimento e l'amore della virtù, o il contrario? A questo segnale: quando l'anima è agitata tutta quanta, nè ci conforta nell'intimo un affetto costante, allora l'affetto buono è soverchiato dagli appetiti; ma se tra gli appetiti e tra' sentimenti più o men turbinosi v'è un sentimento sereno, allora possiamo accertarci che l'affetto del bene ha il disopra.

14. Seconda qualità è la sollecitudine. Che significa

ciò? Intendo gl' impulsi solleciti che dà sempre alla volontà il sentimento morale; sollecitudine pacata, per quello ch' abbiam discorso fin qui, ma continua, infaticata, non cessante mai da chiedere più e più di miglioramento. Così è l' amore del Vero, così l' amore del Bello, e così l' amore del Buono; tre amori che s' accendono in un solo amore. Da una verità l' animo vuol passare ad altra verità; da un aspetto di bellezza corre ad un altro; e un bene conseguito è stimolo ad altro bene, cioè sentiamo ne' profondi della coscienza un affetto che grida sempre, avanti avanti. Questo spingere infaticato e insieme tranquillo appartiene al sentimento morale, non ad altri sentimenti o appetiti. Come! non hanno anche le passioni la stessa incontentabilità o, anzi, ogni passione non ha forse *dopo il pasto più fame che pria?* Sì certo, un' incontentabilità furiosa ed amara, che sovente ci scora, e ci getta in tristezze o in accidia; giacchè gli appetiti non razionali o non composti, agitando l' anima, la stancano da' fermi propositi, e sono un misto di turbinosa operosità e di lassezza, e ogni affetto disordinato è simile all' ebrietà. Però, se ferve dentro noi un amore instancabile, n' abbiamo segno che dimoriamo nell' ordine del bene; a quel modo, che l' affaccendarsi non turbolento, sì quieto, grave, persistente d' un popolo è segno di costumatezza.

15. Siam dunque sicuri, che il sentimento amoroso del bene serve di criterio alla moralità, perchè unito alla notizia del bene stesso, perchè universale in ogni atto e in ogni affetto, e perchè fornito di certe

qualità che lo distinguono dagli appetiti non buoni. Ora, dall'accordo di questi due criterj, l'uno ch'è la verità splendente nell'intelletto, l'altro ch'è il sentimento motore della volontà, derivano due conseguenze; il bisogno dell'istruzione, il bisogno della educazione. Perchè il bisogno della istruzione? Per essa intendiamo un sistema di conoscenze dato per magistero agl'intelletti. Che cosa è mai l'ordine morale, cioè l'ordine della volontà? È il conformarsi dell'arbitrio all'ordine intellettuale, cioè alla verità conosciuta. Ma il conoscimento naturale o spontaneo della verità è implicito, confuso, e quindi a svolgerlo e a chiarirlo si ricerca la riflessione; che non può debitamente recarsi all'atto, se dapprima l'autorità de'maestri non ci soccorra; magistero di famiglia, magistero di scuola, magistero di leggi, magistero religioso. Non può conseguirsi la moralità, senza prendere chiara notizia dell'ordine morale, cioè se l'uomo singolo e se i popoli non ricevano istruzione; ond'il proverbio dice, *che l'ignoranza è madre de' vizj*. Credere d'allevare i fanciulli, la gioventù, le nazioni con certa vaporosa sentimentalità senz'illuminare gl'intelletti, val preparare una gente sdolcinata e imbelle, poi barbara e feroce, o l'una cosa e l'altra in un tempo.

16. Ma l'istruzione non basta; ci vuole l'educazione ancora; ossia, l'istruzione dev'esser'educativa. E ne ho detto già il perchè. L'idea non muove la volontà; la muove il sentire vivo. Ha un sentimento anch'esso il raziocinio, ma un sentimento logico, che per natura sua può riferirsi a'concetti astratti e universali,

come dimostrando i teoremi matematici, o discorrendo in generale di doveri e di diritti; ma quando invece si tratta di cose morali e operabili, bisogna guardare al concreto, e imprimere in ogni affetto la forma d' un affetto comune o de' *proprj doveri*. Questa è davvero l' istruzione educativa. Istruire senza educare, parlare all' intelletto senza movere il cuore, e sperar quindi generazioni operose e virtuose, val quanto chiedere *moto* a' simulacri. Popolani che apprendono soltanto i numeri del dare e dell' avere e compendj assiderati di storia, o compendiuzzi di Geografia e di scienze naturali, anche di Chimica, nè imparano mai quanto sia veneranda cosa l' uomo; fanciulli che studiano di tutto un po', e che non amano nulla; è gente incadaverita che appesta i viventi. La interessata ignoranza viene dicendo, che l' istruzione nuoce; sentenza sconcia, ma che in un caso potrebb' essere vera, quando istruito, ma non educato, l' intelletto serve meglio ad ogni passione rea. Il cattivo ammaestrato nuoce più dell' ignorante; la civiltà corrotta è peggiore della rozzezza; e la casa aurea di Nerone m' attrista più che il tugurio de' selvaggj. Ma il sentimento morale, così divenendo adulto per l' educazione, come la notizia del bene si avvalora per l' istruzione, aiuta l' adempimento de' doveri, perchè sentiamo il rispetto alla legge morale; aiuta l' esercizio de' diritti, perchè avviva la consapevolezza del rispetto alla natura umana; e aiuta il conseguimento della felicità, perchè nell' affetto sereno e infaticato del bene consiste la felicità più intima e più sicura.

CAPITOLO XXI.

Il comun senso morale.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Spontanea testimonianza del comun senso morale ne' linguaggj della Cristianità; — 3. perch'essi manifestano con purezza i postulati dell'ordine morale. — 4. Scientificamente s'indaga il consentimento fra l'apparenze del dissentimento; — 5. e si cerca l'idea essenziale unica. — 6. Principj dell'*umanità* o della civiltà, verificabili. — 7. Come la civiltà sia lo stato naturale, e però in esso risplendono più que' principj; ma si scorgono anche fra i selvaggj e i barbari: — 8. e non deve reputarsi l'opposto, come reputa il Comte. — 9. Famiglia; — 10. il viver politico; — 11. idem; — 12. religioni; — 13. sepolcri. — 14. Le testimonianze si prendono da' linguaggj, dalla storia, — 15. e dalla critica d'ogni documento. — 16. Conclusione.

1. Il conoscimento e il sentimento dell'ordine morale in ciascuno di noi vengono raffermati dal consentimento, ch'è universale in tutti gli uomini, perchè tutti, avendo la conoscenza e il sentimento delle *supreme* verità morali, consentono ad affermarle ne'linguaggj e ne'fatti; almeno implicitamente, pur quando le negano con le parole o le trasgrediscono con la vita. Il consentimento poi è di tre sorte, perchè o deriva da'giudizj spontanei del genere umano, o dalla

riflessione scientifica e però dalle tradizioni dottrinali, o infine dalle tradizioni religiose. Nè l'universalità del consentire può procedere mai dall'errore, giacchè ad un fatto comune si richiede una causa comune; la quale non è altro se non l'evidenza del vero e quindi la natura. Così l'evidenza delle verità morali e il sentimento dall'una parte, l'evidenza del senso comune, delle tradizioni dottrinali e delle sacre dall'altra, comprendono la coscienza intera dell'uomo, ch'è *razionale, socievole, religioso;* e conformarsi a questa è coordinare i proprj giudizj e la vita con l'ordine perfetto del criterio, cioè con la totalità delle relazioni che uniscono la natura dell'uomo alla verità. Nel presente scritto tratterò del comun senso morale. Interroghiamo le testimonianze del genere umano, nelle quali apparisce quel che siamo *naturalmente*, senza l'artificio e la malizia di passioni o di sistemi. La Filosofia (diceva il Vico) per giovare agli uomini, *ha da sollevare e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura, nè abbandonarlo nella sua corruzione.* (*Scienza Nuova*, L. I, Dignità V.)

2. L'autorità del senso comune rende chiara ed efficace la conoscenza *popolare* del giusto e dell'onesto, e poi serve al *filosofo* d'aiuto e di conferma; e se il popolo n'accetta l'ammaestramento senza indagini, la Filosofia invece lo esamina con lungo studio e ne cerca le testimonianze fra'documenti d'ogni maniera e d'ogni età. Ora, in che modo si fa sentire *popolarmente* l'autorità del genere umano? Per via de' linguaggj, che racchiudono in sè le verità morali e

che dimostrano il consentire d'ognuno in esse, perchè l'uso della parola è universale; e però, se le madri parlano di Dio e dell'anima a'loro figliuoli o de'doveri di giustizia e di beneficenza, in questi vocaboli che le madri trovano già usati o che impararono dalla madre loro, la quale alla sua volta gl'imparò dalla madre sua, si trasfonde il pensiero e il sentimento di mille generazioni, com'una voce che suona d'eco in eco, a quel modo che negli uomini d'ora si propaga l'antica semenza dell'uomo primo. Le parole sono i vasi d'oro che contengono l'ambrosia del vero, e i padri la trasmettono ai figliuoli di secolo in secolo. Deve notarsi per altro, che fra gl'Isdraeliti soltanto e nella Cristianità, dove ora si comprende quanto v'è di civile al mondo, le massime morali rifulgono schiette; ma nel Paganesimo andavano mescolate di molti errori, e solo fra noi è dunque perfetto il senso comune, o sgombrato da giudizj falsi. Ne'linguaggj e nelle storie dei Pagani la filosofia e la critica son costrette a cercarlo faticosamente, quasi pittura bella sotto un ingombro di muffa e di polvere.

3. Noi apprendiamo, sino da fanciulli, nell'ammaestramento della famiglia e nel parlare comune i postulati della moralità, risplendenti all'intelletto, e che la favella ci soccorre a concepire con chiarezza ed a sentire con efficacia. Qual è, di fatti, il postulato principale, da cui riceve l'ordine morale un titolo assoluto? È Dio. Or nella Cristianità cessò il plurale di questo vocabolo, nè sentiamo dire dal popolo gli *Dei*, come fra'Gentili; e Dio, popolarmente, si chiama sapientis-

simo, provvidente, ottimo, e chi altrimenti lo chiama, diciamo che bestemmia. Il Paganesimo, che attribuiva tanti vizj agli Dei, era bestemmia tutto quanto, e pareva un culto. La legge morale poi è l'altro de' postulati. Or ne' linguaggj comuni noi troviamo non solo i vocaboli *legge morale, legge di giustizia, legge dell' onestà;* ma è altresì comune quel detto che bisogna obbedire alla coscienza, *quand' anche non ci vedesse occhio umano,* dove s' accenna mirabilmente l' interiorità dell' impero morale e l' autorità sua inviolabile. La libertà bilaterale rimeritata è il terzo dei postulati. Ora, non solamente noi prendiamo da' vivi linguaggj queste parole, *libertà interna, libera volontà, libero arbitrio, elezione libera fra bene e male, merito e demerito,* sì ancora certi dettati che mirabilmente distinguono *il bene in sè stesso* dall' utilità e dal piacere; come, il proverbio *dal bene vien bene, dal male vien male,* mostra il divario fra bene morale e felicità e l' unione loro; perchè quando si dice *dal bene,* ciò significa l' operare giusto, e quando s' aggiunge *vien bene,* ciò significa le conseguenze che prima o poi procedono dalla giustizia. I filosofi han disputato molto se il bene morale sia proprio il piacere o l' utile; ma la favella popolare aveva distinto l' una cosa e l' altra; e, non solo distinte, ma le aveva poi mostrate congiunte, mentre un filosofo le separava, e un altro le confondeva. Quarto de' postulati è l' ordine del mondo e, perciò, l' ordine dei doveri, de' diritti e della loro sanzione. Or nel parlare d' ogni giorno sentiamo dire, che l' uomo buono è *ordinato,* il cattivo è *disordinato,* e che la virtù è *secondo natura,* il vizio è *snaturato, contr' ordine di natura e di*

legge. S'opporrà forse che ciò viene dall' insegnamento religioso, anzichè dal consentimento naturale? Ma badiamo che l' insegnamento non sarebbe inteso, se l' intelletto non gli porgesse il significato. Insomma, per significare le verità morali nella lingua de' dotti, non c' è vocabolo che l' idioma comune non gliel' abbia prestato, come non vi ha filo in veste signorile che mani popolane non abbiano filato e tessuto.

4. La testimonianza spontanea ed aperta del comun senso ne' popoli civili e cristiani è questa. Ma il filosofo ne cerca le attestazioni più nascoste che si chiudono ne' linguaggj e nelle storie d' ogni età, e così viene a scoprirsi la coscienza di tutti gli uomini. Diceva ottimamente il Vico, *aver mancato per metà così i filosofi che non accertarono le ragioni con l' autorità dei filologi, come i filologi che non curarono d' avverare le loro autorità con la ragione de' filosofi* (Dignità x); e per filologo egl' intende ogni *grammatico*, *storico*, *critico*, che meditasse intorno alle *lingue e a' fatti de' popoli*. (Ivi.) Nasce difficoltà dal parere sì diverse o sì contrarie nell' uso degl' idiomi e nelle costumanze o leggi de' popoli le persuasioni morali; onde il senso comune sembra un paradosso ad alcuni, che vanno per ciò a spigolare i più strani errori del Paganesimo, de' selvaggj e della barbarie, e li contrappongono all' affermata comunanza. Ma perchè in questo argomento non ammetterebbero essi un metodo che tutti reputano egregio in ogni scienza induttiva e sperimentale? Cioè, il fisico tra le varietà innumerevoli degl' accidenti guarda a scoprire l' identità delle leggi di natura; o, in

mezzo alle strane apparenze de' *mostri*, guarda il *fisiologo* alla specie, tantochè ormai la Fisiologia negò che il parto mostruoso della donna non appartenga sostanzialmente alla specie umana: e così appunto, ne' linguaggj e ne' fatti del genere umano si devono cercare *l'idee uniformi*, che si nascondono nella disformità delle apparenze, e che non possono non avere *un motivo comune di vero*. (Vico, op. cit., Dignità XII.)

5. Il metodo adunque sta propriamente qui: cercare l'idea essenziale in mezzo alle varietà necessarie o alle libere contraddizioni de' fatti umani, l'idea che rappresenti la natura schietta interiore; come, l'idea dell'organismo fa vedere a' Fisiologi la specie anche ne' mostri. Lo stesso metodo vale altresì nell'esaminare i fatti dell'animo, per esempio le passioni, che si risolvono in affetti naturali, ma traviati; come, la sensualità è l'esagerazione della naturale tendenza di generare, l'orgoglio è l'esagerazione del naturale sentimento d'umana dignità, l'incontentabilità delle passioni è il traviamento delle sublimi tendenze all'infinito, non provata perciò dagli animali. Così, quando ne' popoli antichi vediamo celebrata la vendetta, diremo noi: ecco *naturale* opposizione al sentimento de' popoli odierni? Adagio, perchè gli antichi celebravano anch' essi la clemenza, come in Tito, e la magnanimità del perdono. Esagerazione del sentimento di giustizia, che vuole punita l'offesa de' nostri diritti, è la vendetta. I Masnadieri dello Schiller, dicendo: è lecito far male a chi ci vuol male; interpretano a pro loro e pessimamente la legge dell'uguaglianza. In queste ricerche

pertanto, com' in ogni scienza sperimentale o induttiva, ci bisogna il metodo di *remozione;* rimovere cioè il vario e l' opposto per giungere all' *identità essenziale*. Che cosa derivò da un metodo sì stupendo? La *scienza nuova* del Vico, la filosofia della storia, la *dottrina di leggi comuni alla vita d' ogni popolo sulla terra*. Ecco le parole del Vico stesso: che *si dia provvidenza divina*, che si debbano *moderare l' umane passioni*, e che *l' anime umane sieno immortali, su questi tre punti convengono tutt' i legislatori*, e indi prendiamo *li tre principj di questa scienza*. (Dignità v.)

6. Quand' egli poi, determinate le *dignità* (come le nomina) o gli assiomi della scienza sua, viene a stabilire *in fatto* i principj stessi, che han data origine ad ogni civiltà, dice che le nazioni d' ogni tempo e luogo custodirono *tre umani costumi*, ossia *religione, matrimonj e sepolture*, e però *incominciava la umanità da queste tre cose*, le quali si debbono *santissimamente custodire, perchè il mondo non s' infierisca e si rinselvi di nuovo*. (Op. cit., L. I, *I Principj*.) Il Foscolo ne' *Sepolcri* poetava la dottrina del Vico:

> Dal dì che nozze e tribunali ed are
> Diêro alle umane belve esser pietose
> Di sè stesse e d' altrui, toglieano i vivi
> All' etere maligno ed alle fere
> I miserandi avanzi........

onde l' *ultimo asilo* rendeva *sacre le reliquie* dell' uomo. Qui, come nel Vico, troviamo tirate fuora dall' involucro de' tempi e de' varj costumi cinque no-

zioni universali: civiltà essere *umanità*, che perciò prende origine e progresso dai matrimonj (*nozze*), dalle istituzioni politiche a tutela de' diritti (*tribunali*) e dalle religioni (*are*), e conseguenza di umanità essere la *riverenza de' sepolcri*. Tutto questo è vero e preciso, e corrisponde alla coscienza e alla storia. Il comun senso morale degli uomini consiste in ciò; e noi, col metodo di remozione, dobbiamo ricercarlo fra le varie o contrarie apparenze de' giudizj umani e de' fatti; perchè, rimosse le accidentali dissonanze, si comprenda l'armonia della coscienza naturale. Chi volesse, poniamoci mente, notare quant' avvi di puro e di bello anche nell' istituzioni del Paganesimo, anche fra' barbari, come i *feciali* Romani, come il sentimento di famiglia ne' Cinesi, come l' ospitalità d' alcune tribù selvagge dell' Affrica, scoperte oggi dagli arditissimi viaggiatori Livingstone e Baker, avrebbe da scriverne volumi; ma preme invece che guardiamo a' fatti discordanti per trovarvi l' intimo accordo.

7. Molti cercano l' esempio di costumi ferini o di ottuso sentimento religioso fra' selvaggi e fra' barbari, per dedurne che agli uomini manca un senso comune di moralità e di religione. Questo ragionamento potrebbe paragonarsi a quest' altro: siccome fra' popoli anche civili e cristiani v' ha selvaggj e barbari, cioè alcuni uomini che mostrano le qualità più proprie della selvatichezza e della barbarie, o *frode*, *crudeltà* e *sensualità*, così affermiamo che a' popoli civili non appartiene la notizia comune de' doveri e de' diritti. Ma ecco dove consiste lo sbaglio principalmente: i nega-

tori del senso comune, ricorrendo a questi esempj, credono pigliarli dal più prossimo alla natura, perchè di gente non incivilita; mentrechè, tanto alla natura è più prossimo l'uomo, quanto più con l'arte civile si spoglia di ferità e veste *umanità*. Ecco sapienza delle lingue che fanno sinonimo di natura umana *civilitas* o *humanitas*. Ond' anche il popolo dice *umani* e *civili* i ben' educati e gli onesti, *selvatichezza* un vivere dissociato e non umano, *barbarie* la malvagità e crudezza de' costumi. La selvatichezza e la barbarie son dunque da natura lontanissime. E questo apparisce ne' lineamenti stessi del volto e nella persona: giacchè, come ne' popoli civili l'ultimo volgo corrotto e abbandonato si deforma nel viso e nelle proporzioni del corpo; così, paragonando il selvaggio e il barbaro a gente civile, la struttura del cranio e degli angoli frontali e degli zigomi e delle labbra e le mani e i piedi enormi mostrano in quelli un allontanarsi più e più dalla misura naturale, secondo gli ufficj delle membra e secondo le osservazioni dell'Anatomia e della Fisiologia.

8. Qual meraviglia, perciò, se nel disordine silvestro e barbarico apparisce meno l'idea di Dio, della legge morale, della libertà, della mercede sua e de' doveri? Non bisogna dire che ciò deriva da natura, bensì *da uno stato contrario alla natura*. Onde, come i vizj rappresentò l'Alighieri nella *selva selvaggia e aspra e forte*, così *gran selva* chiamò il Vico la terra non incivilita; e come, quanto l'uomo è men civile, tanto è meno *umano* e più somigliante ai bruti che a sè stesso, così (e lo avvertiva Boezio nella *Consolazione*) dicia-

mo esser ferino, brutale, animalesco un vivere disordinato, e si prendon gli epiteti dagli animali più crudi o più sozzi, per esempio colui è una volpe, un lupo, una tigre, un verro, e simili. Quando si provasse perciò che le tribù inselvatichite non mostrano sentimenti religiosi e morali, dovremmo arguirne che tanto più adunque *tali sentimenti appartengono alla natura umana, perchè non mancano mai a' popoli civili*. Chi stupirebbe se la scintilla non ischizza fuori da selce non percossa? Percotetela, e verrà il fuoco che stava occulto, se no la percossa non lo farebbe scintillare: così, le idee e i sentimenti, per cui s'origina l'incivilimento, gl'incivilitori de' popoli non potrebbero cavarli dal petto dell'uomo, se nella natura d'ogni uomo non si contenessero potenzialmente. Vedasi quant'errasse perciò Augusto Comte dicendo, che l'epoca religiosa e la metafisica son gradi minori nella civiltà umana; dov'anzi costituiscono la civiltà stessa, e potremo disputare se una tribù ferina ignori Dio e l'anima immortale o i doveri, ma, se un popolo civile, non fu disputato mai. Del resto, quelle idee offuscate i selvaggj l'hanno anch'essi, e ne mostrano gl'indizj ne' loro costumi e nelle favelle.

9. Così ho esaminata la nozione d'*umanità* o di vivere civile. Or vediamo le *nozze* o la famiglia, su cui posano tutti gli istituti umani. Niente parrebbe più vario fra'popoli e più incostante dell'ordinamento domestico, che tra gli Orientali, non cristiani, fu ed è poligamìa, fra gli Occidentali (per lo più) monogamìa; e, inoltre, ora prevalse il primogenito tra i fratelli,

ora l' uguaglianza dei fratelli; le donne poi altalenarono fra servitù e libertà. Pur' andiamo all' idea essenziale, e da' pruni spiccheremo il fiore. La famiglia, intanto, vi fu in ogni popolo anche più irruvidito. La cupidigia de' sensi recò la moltiplicità delle mogli; pur vera moglie o almeno prediletta si reputò e fra' Mussulmani si reputa oggi un' unica donna, e vengono da essa i prediletti, quasi generazione legittima. Se i primogeniti poi ebbero principato nella famiglia, o ciò significava principalmente un carattere sacro, come fra gl' Isdraeliti dove la primogenitura portò la doppia porzione, o fu necessità di principato politico, a cui s'univano le signorie de' patrimonj come per le istituzioni feudali e per le Assemblee inglesi, necessità malamente imitata dopo da vanità patrizia. Inoltre, se le donne de' Gentili furono più o meno serve, questo accadde per altro nell' età più corrotte. Il senso morale rifiorisce di quando in quando e più si dimostra ove la natura è più schietta: onde i *popolani*, nell' Oriente antico e fra' Mussulmani ora, e in America fra' Mormoni, tengono sempre un matrimonio *bilaterale;* ovunque, nel popolo e nella cittadinanza media le primogeniture non solevan rendere troppo disuguale l'eredità; e la donna maritata, che servì in fatto, in idea parve compagna sempre dell' uomo, e i maritaggj si consacrarono in ogni luogo e tempo da cerimonie religiose o da mistici simboleggiamenti. La quale verità splende più palese da un' ingiustizia, perchè se i Romani distinguevano i matrimonj solenni del Gius Quiritario dal connubio plebeo e dell' altre genti, e se ogni pagano negava il matrimonio legittimo a' servi, ciò mostra che

unione maritale vera non s' ammetteva, quando sembrarono mancare la dignità e la libertà.

10. Tali le *nozze* o la famiglia. Or consideriamo la terza nozione, i *tribunali*, ossia gl' *istituti* della società politica, che si determina bene col vocabolo *tribunale*, giacchè la tutela de' *diritti* è fine degli Stati. Or ciò richiede il concetto di *giustizia*, perchè questa, estrinsecamente o giuridicamente definita, è dare a ciascuno il suo; e, se il concetto di giustizia, dunque il concetto de' doveri e de' diritti umani ancora; e siccome d' una qualunque forma di Governi e però di tribunali non mancava nessun popolo, benchè vi fosse poi tanta imperfezione o anche arbitrio ne' popoli meno civili, s' arguisce un comune senso di giustizia nel genere umano, quasi lampada splendente in luogo caliginoso. E avvertiamo, che il diritto positivo si svolge o si perfeziona, come fra' Romani, non quanto più è artificioso, ma invece quanto più viene accostandosi al Gius di *natura*, cioè all' eguaglianza. In specie noterò fra i diritti giuridicamente riconosciuti o a cui risponde un' obbligazione giuridica, la proprietà delle cose; riconosciuta, dico, in modo universale. Qual parrebbe più varia o più contraria istituzione civile della proprietà? Eppure fra gli Sciti, nomadi antichi, fra gli Arabi del deserto, fra le tribù cacciatrici d'America, è proprietà di cose mobili ovunque; tra' popoli pastori la greggia, tra' popoli vaganti l' arme, gli attrezzi, l' animale cavalcato, il carro scitico, fra tutti ciò che immediatamente risguardi la persona e la famiglia; e inoltre, stabile proprietà ovunque i popoli

han preso sede stabile, onde originò l'incivilimento, cioè un vivere umano più conforme alla natura.

11. Lo Stato è amministratore di giustizia. Ma questo sentimento comune s'ottenebra nella storia per le violenze de' potenti e per le paure de' soggetti; talchè, stando all'apparenza, non riconosceremmo più la sua universalità. Pure, l'effigie dell'intima idea traluce sempre. Quale idea? La raccogliamo dall'età più remota. I Principi solevan chiamare sè *capi* de' popoli, simboleggiando la compagnia civile quasi un corpo umano, dove ogni membro serve all'altro e tutti a tutto il corpo; e *pastori* de' popoli chiamò i Re l'Asia e la Grecia, denominazione usata pure dal Cristianesimo, e simboleggiatrice del principato con la mansuetudine pastorale, onde altresì l'usanza delle verghe a significare l'impero, e degli scettri ch'erano anch'essi verghe, recise (cantava Omero) dalle querci del Pelio e dell'Ida; e alunni di Giove li chiamava Esiodo a significare la sapienza e l'equità, epiteto vero che, guastandosi, occasionò l'apoteosi. Però, come il rendere giustizia per via d'ufficiali, eletti dal principe, parve sempre ufficio del principato, così la rendeva da sè il principe stesso ne' tempi eroici del Medio Evo come San Luigi re sotto la quercia di Vincennes o i primi re d'Inghilterra o Pietro II di Savoia detto il *Piccolo Carlomagno* (*Carlo Vassallo,* Asti, 1873), e anche ne' tempi eroici dell'antichità; onde giudici chiamò il popolo ebreo i capi della sua repubblica, e *Porta* si chiamò in Asia e chiamasi ancora fra' Turchi la Reggia, giacchè alle Porte (come racconta la *Bibbia,*

per esempio *Josuè*, xx, 4, e Omero) si udivano le ragioni e si davano le sentenze; nè altrove che al Capo, eletto da' selvaggj o da' barbari, vanno gli uni e gli altri, quando le contese non diffiniscono fra sè con l'armi o con l'astuzia. E ancora qui rileviamo un fatto; che quanto più i popoli son civili, tanto meno è possibile l'assoluta signorìa, perchè l'uomo più è consapevole della sua *natura*, *e più si sente uomo*.

12. Dopo l'*umanità*, le *nozze* e i *tribunali*, vengo alla quarta nozione, gli *altari* o il *culto*. I viaggiatori non lasciano dubbio che, aumentando la barbarie, l'idea di Dio si oscura più e più; talchè, per testimonianza universale della storia, conoscenza di Dio e civiltà sono la medesima cosa. Noi cerchiamo la favilla entro le ceneri; ossia, un significato più alto ne' prestigj, negli augurj e indovinamenti, ne' portenti e nelle paure del selvaggio, l'idea d'onnipotenza che travalica le forze di natura e vede oltre i confini del tempo. Si può raccogliere lo stesso ne' documenti del Paganesimo antico, e talora molto più viva. Che il popolo credesse alla potenza creatrice, o anzi l'esagerasse, recando a questa i fenomeni tutti della natura, lo attestò Lucrezio, che contro le volgari opinioni diceva: non prodursi *ex nihilo divinitus unquam;* e Virgilio, invocando gli Dei nelle *Georgiche*, disse (I, 22):

Quique novas alitis non ullo semine fruges.

Bellissime ricerche potrebbero farsi su questa materia: per esempio, il *fato* de' Romani, secondo la corruzione del Paganesimo, significava necessità che dominava pur

Giove, padre degli Dei e degli uomini: ma il Vico avvisò, che *fas* o *ius* viene da *fatum,* e *fatum* da *fari,* parlare, parola; onde il fato fu in origine Verbo divino, il Gius eterno, l'assoluta giustizia, ed equivale alla definizione che del *fas* dava sant'Agostino, *sanctio et veluti vox divinae mentis* (Vico, *Scienza Nuova* e *De uno univ. iuris,* etc.); e così la *divinatio,* l'indovinamento, la profezia, se i Greci la disser μαντικὴν, quasi furore o entusiasmo per superiore virtù irresistibile, i Latini la chiamarono a *divis,* come notò Cicerone (*De divin.,* I, 1), talchè solo a Dio s'attribuisce l'onniscienza.

13. Da queste idee d'umanità, risguardanti la famiglia, e la società politica e religiosa, derivò la riverenza de' *sepolcri,* come documento di umane tradizioni, e come segno di vita immortale. Così arrivo alla nozione quinta, che risplende nel senso morale di tutt' i popoli. Sappiamo, anche per gli ultimi viaggi nell'Affrica, che più e più il pensiero dell'immortalità s'infosca nell'ombra del vivere non civile; ma i sepolcri, oppure un qualunque rispetto alla memoria de' morti, restarono in ogni popolo, quasi rimembranza di più alti destini; come la selvaggia che sospende all'albero la cuna del suo bambino morto. Ma, del resto, i popoli antichi e i moderni, dovunque sia un barlume d'incivilimento, rispettarono le tombe o l'urne come *testimonianza* e come *religione;* sicchè quando alcuni li sentiamo proporre di bruciare i cadaveri, anzichè di sotterrarli, a noi non repugna intrinsecamente l'una usanza o l'altra, quantunque gli Ebrei e i Cristiani abbian' ottime ragioni da preferire le loro; ma repugna il

perchè, recato da coloro a prediligere l'uso contrario, cioè che gli elementi del cadavere umano ritornino più pronti nel seno di natura, e aspettarsi quest'utile da'morti; chè l'umanità si perde nel conteggio di sì detestabile speculazione sulle ceneri materne, e, perdendosi l'umanità, qual'utile poi debbano recare la terra e l'aria e il sole, non intendo più, se non pare che ne rechino molto agl'inselvatichiti. Resta provato dunque, che non soltanto nella Cristianità, sì anche fra gli errori e i mali d'ogni popolo, come la farfalla è nel bruco, come la pianta nel seme, così un comune senso morale è negli uomini; o come le fattezze degli Etruschi, scolpite ne'cenotafj di Volterra, di Chiusi e di Cortona, le ravvisiamo anch'oggi ne'Toscani, così le fattezze del senso comune si scoprono ne'principj d'ogni *umanità*, nelle *nozze*, ne' *tribunali*, negli *altari* e nelle *tombe*.

14. Gli attestati del genere umano, a provare ciò, li raccoglie il filosofo per via del filologo; presa tal parola nel significato ampio assegnatole dal Vico, *grammatici* (linguisti, come oggi si dice), *storici* e *critici*. Di fatto, si chiamano in prova le lingue, le storie, i documenti d'ogni maniera. Le *lingue;* perchè la Filologia comparata ci porge indizj evidenti che negl'idiomi d'ogni popolo s'acchiude il tesoro della ragione; come, i Romani dissero *potens sui* l'uomo che opera con discernimento, ma *impotens* chi opera con passione, voci che il popolo italiano rende a capello, dicendo padrone di sè il primo, non padrone di sè il secondo; e tanto è vero poi, anche le favelle di tribù arrugginite nel-

l' ignoranza risplendere talvolta com' oro, perchè capaci di significare le più pure verità morali, che i Missionarj posson tradurre in cinese i vangeli e le teologie del Cristianesimo, e predicarle negli eloquj delle foreste americane o dei deserti d' Affrica. Le *storie* o narrazioni più propriamente dette o tradizioni storiche; perchè ormai s' è potuto scrivere la Storia universale, e rilevare da essa gl'istituti d' ogni gente, i costumi, le credenze, le leggi; e da ogni parte, in mezzo al tumulto delle passioni e degli errori e delle corruttele, sentiamo le medesime attestazioni: e se in ogni tempo e luogo la storia o l' esperienza ci fan vedere contro agli affermatori di Dio e dell' ordine morale i negatori, questo non toglie l' universale consenso, chè, prima del discredere, tutti abbiamo creduto, e i dubbj e le negazioni vengono dopo meditatamente.

15. I *documenti* d'ogni maniera; e la critica ci serve ad interpretarli. Prima, le dottrine de' filosofi; perchè fra quelli che consentono alla coscienza umana se vi ha coloro che ne dissentono, troviamo che gl' uni negando una cosa e affermandone altra, e gli opposti affermando l' opposto, da tutt' insieme vien di nuovo a comparire la totalità che ciascuno di noi sente in sè stesso, e che i dissidenti lacerarono. Così l'Epicureo dà troppo al piacere, lo Stoico ad una virtù senza diletto; riuniteli, e avrete la virtù che porta contentezza, coordinando a' fini dell' uomo tutt' i piaceri. Poi, vengono i libri de' poeti e l' opere del disegno, e ovunque s'occulta il medesimo intendimento, come in cifra. Così

la poesia declinò in ogni luogo per corruzione di popoli, o quando le genti perderono umanità, nè sentirono in cuor loro la famiglia, la giustizia, il sovrammondano e le tradizioni degli antenati; così pure, ogni edifizio che si vede, o le rovine degli antichi monumenti dimostrano per tutto la città o il vivere cittadino, la casa, il palagio del Comune, il tempio, i sepolcreti. Si chiamano inoltre a esame le religioni, che tutte accennano, benchè sovente in confuso, come la natura ebbe un cominciamento, e il principio della natura essere intelletto e provvidenza: così, l'Olimpico Giove partorisce Minerva dal capo, e tiene le bilance del mondo. Un libro che più largamente, più compitamente che non veniva fatto finora, raccogliesse così le prove universali della coscienza, parrebbe la voce del genere umano, voce unica nella serie de' secoli; e se i tribunali reputano solenne la concordia di molti testimoni fedegni che provino un fatto esteriore, quanto incomparabilmente più solenne dobbiamo credere questa, che per bocca di tutti gli uomini depone d'un fatto interiore, o di ciò che splende alla ragione di ciascuno?

16. Ci conforta di scoprire in tutta la generazione umana, in ogni angolo della terra, questi lineamenti divini dell'anima; come riconosciamo ne' più selvaggj, benchè non senz'alterazione, i lineamenti regali del nostro volto; sicchè fra i climi più ignoti, dovunque al viaggiatore si mostrino in terra le orme d'un piede umano, egli non solamente può dire: qui c'è un corpo simile al mio, ma c'è un linguaggio ch'io posso imparare o che significa idee somiglianti alle

mie, parlato da un'anima che somiglia pure all'anima mia, capace di verità, di bellezza e di bene. Sempre la parola degli uomini lampeggia chiarori di cielo, e dimostra ne' più corrotti l'origine altera, come un raggio d'antica gentilezza ne' tralignati da nobile prosapia. La nobiltà degli uomini è la coscienza morale, e il certificato suo sta scritto negl'idiomi, nella storia, e nei documenti d'ogni tempo.

—

CAPITOLO XXII.

Le tradizioni della Scienza morale.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Che cosa è la morale tradizione scientifica. Sua materia; — 3. sua forma; — 4. e si risponde a chi lo nega. — 5. Dove può trovarsi la tradizione scientifica? Nel Teismo, che raccoglie in sè stesso le verità disperse ne' filosofi antichi e ne' contrarj ad esso. — 6. Questi non la porgono direttamente; — 7. quantunque abbiano dottrine ottime. — 8. Così troviamo il perfezionamento della forma, cioè de' principj, del metodo, — 9. delle dimostrazioni, delle conseguenze. — 10. Tre scuole, quanto alla tradizione del diritto. — 11. Quando è falsa la scuola storica? — 12. Quando è falsa la teologica? — 13. Quando è falsa la filosofica? — 14. E conseguenze di tale falsità. — 15. Il vero sta nel *comprendere*. — 16. Sunto.

1. Il piede sta voltato dove la faccia, perchè l'occhio insegna la via; e quanto il piede va oltre, tanto l'occhio vede più là e manda il passo più avanti. Così la scienza è occhio al viaggio de' popoli, e quanto si cammina più, più si apprende. Ma l'imparato dopo presuppone l'imparato innanzi, come un passo vien dopo l'altro. Ecco la tradizione scientifica; progressiva, perchè il futuro s'unisce al passato e al presente. Così la tradizione stessa è criterio, perchè direzione

al perfezionamento umano da ciò che precede a ciò che succede. L'evidenza del vero in sè stesso ci dimostra il titolo assoluto della legge morale e l'ordine di questa nell'ordine della natura; dal sentimento interno e dal senso comune degli uomini viene confermato ciò ne' principj e nelle conseguenze pratiche immediate; ma il perfezionamento delle dottrine morali e della vita civile non può esserci mostrato che dalle tradizioni perenni e progressive, giacchè l'anteriore continuità del progresso dirige il progresso posteriore. Si esamini dunque che cosa sia questa tradizione, il metodo di scoprirla, e il modo d'usarne.

2. Che cosa è la tradizione delle dottrine morali? Bisogna distinguere la materia e la forma com' in ogni scienza, perchè *materia* è il soggetto, di che si ragiona, e *forma* è il ragionamento stesso, cioè principj, metodo, dimostrazioni, conseguenze. Dicesi forma, perchè le verità di coscienza immediata, di senso comune e di comune riflessione vengono esaminate ne' più intimi loro collegamenti per mezzo d'una riflessione più alta; e questo congiungersi loro è la forma dottrinale, come le congiunzioni fra le parti e particelle del corpo umano son la forma del corpo. Materia o soggetto son dunque le verità della coscienza di ciascuno e del senso comune. Quali? La legge morale, il titolo divino di questa, la libertà bilaterale rimeritata, l'ordine de' doveri e de' diritti; tantochè, non solo vi ha una tradizione continuata di filosofi che confermano *esplicitamente* queste verità, e non solo dall'opinioni particolari e dimezzate de' filosofi negativi si raccoglie l'intero,

come da' Panteisti Dio, e dagli Atei la distinzione dell'universo; sì que' medesimi negatori sono costretti dall' evidenza interiore della natura e dal senso comune a contraddirsi, ammettendo *implicitamente* ciò che negano *espressamente*. Come si contraddicono essi? Per esempio, il panteista dice immedesimati, quanto all' essenza, Iddio e l' uomo; ma, quanto all' accidentale apparenza, distingue l' uno e l' altro, e distingue perciò l' impero assoluto della giustizia dalle volontà suddite. Il materialista o l' ateo non sanno che farsi dell' *assoluto;* ma discorrono poi di leggi necessarie della natura che non principiò mai, e che dunque sarebbe infinita ed assoluta; onde l' assoluto, sbandeggiato, ricomparisce importuno. La libertà? Il panteista e il materialista ve ne confessano l' apparenza, e alcuni vogliono dimostrare che la loro dottrina non esclude libertà e moralità. La sanzione? Secondo la coscienza e secondo le lingue degli uomini, felicità vera è la tranquillità interna, premio naturale d' un vivere ordinato; e il panteista pone la felicità nell' abbandonarsi tranquilli al fato, dunque ad un cert' ordine, qual' esso lo concepisce; la felicità d' Epicuro e dell' Elvezio poi è il piacere con discernimento; l' utile del Bentham è l' utile ben' inteso: un sentimento d' ordine pur sempre.

3. La materia pertanto della Scienza morale e della sua tradizione non può essere che la predetta. La forma, poi, o il collegamento razionale delle verità di coscienza e di senso comune, ci rende atti a scoprire verità più e più riposte per l' intime relazioni con le

verità più manifeste. Qui sta il progresso. Così, che Dio è l'*assoluta autorità* dell'ordine imposto alla libertà, ciò sentono e consentono i Teisti; per la scienza poi deve razionalmente mostrarsi, come la legge morale abbia un *titolo assoluto*, non violabile da nessuno, in qualunque tempo, in qualunque congiuntura; e che questo titolo *assoluto* è perciò la mente di *Dio*. Non basta, bisogna inoltre che *razionalmente* si dica il perchè Dio che impone l'ordine, abbia titolo d'imporlo; e indi si dimostra che ciò viene dall'essere Iddio la cagione prima di tutte le cose. Altresì la ragione può domandarci, come la nozione di Dio si colleghi con quella di legge morale. Allora procediamo più oltre, o all'idea universale di questa legge, dimostrando che l'ordin morale sta nel riconoscimento pratico della verità conosciuta, e che, *ama la verità o l'ordine de' fini*, è il supremo de' principj morali, e che perciò la verità suprema è oggetto supremo de' doveri e, ad un tempo, è titolo e criterio di tutt'i doveri e di tutt'i diritti. La materia di questi ragionamenti non ha in sè nulla che non si trovi già nella coscienza d'ogni uomo, e non lo palesino gl'idiomi di tutto il genere umano; ma poi la forma, ossia l'ordine del ragionamento e l'universalità de' principj e la logica dirittura delle conseguenze, tutto questo è opera di riflessione scientifica e s'impara con le tradizioni dottrinali.

4. Incontriamo qui due opinioni. Da taluno s'afferma, che la Filosofia è di necessità un sistema *individuale*, senz'aver nulla di *comune* sì per la materia, sì per la forma. Sarebbe strano; perchè non sapremmo

intendere, com' avendo comune la materia e la forma l' altre scienze, o fisiche o matematiche, ciò debba negarsi alla Filosofia, segnatamente alla Filosofia morale, che risguarda verità sì certe, sì consentite, sì sostanziali. Ma inoltre, un sistema *tutto individuale*, che non esponga nulla di comune all' intelletto degli altri uomini, per necessità è *inintelligibile;* tantochè, infatti, ogni dottrina assurda riesce oscura, come appunto è oscura e sibillina la sentenza di costoro. Da certi altri s' afferma, che la *materia è comune,* sicchè avvi una tradizione o consenso di filosofi su molte verità; bensì ch' è *tutta individuale la forma,* perchè, come ogni pittore dipinge a suo modo e ogni letterato ha un suo stile, così la maniera di concepire le verità comuni, e di congiungerle nel sistema, è propria di ciascun filosofo, e diversa da quella d' ogni altro. Ma il paragone con lo stile degli artisti non regge, e non regge poi l' argomentazione. Non il paragone con gli artisti, giacchè per loro si tratta di fantasia, e l' immagini di questa sono di necessità individuali, perchè relative al senso ed all' affetto di ogni uomo; mentrechè nella scienza si tratta di nozioni che si riferiscono agli oggetti ed alla natura loro immutabile. Però, sebbene gli artisti abbiano un lor modo di fantasia e di stile, quando poi si discorre delle proporzioni d' una figura o dell' ordinamento de' segni, allora ciò è comune, perchè razionale, nè (ad esempio) un pittore può dipingere un uomo con tre gambe o con due teste. Dico altresì che non regge l' argomentazione, perchè la varietà dell' ordinamento e del concepimento scientifico ne' varj filosofi non toglie la *sostanziale* somiglianza,

purchè i *principj* e il *metodo* e le *forme logiche del dimostrare* e le *illazioni* corrispondano alla natura ed alla ragione nostra. Così, neanche in Fisica o in Geometria non v'è chi faccia un trattato eguale agli altri, e oggi s'accusa Euclide d'antiquato, eppur nessuno dubita che la Fisica o la Geometria non debba reputarsi scienza identica in tutti e con tradizione sua propria. Principj, metodo, dimostrazioni, conseguenze impariamo, studiando i libri de' nostri maggiori; e questa è prova di fatto, come la prova di tradizioni nell'arte mostrano le nostre città. Collegare poi meglio le dottrine, andar più oltre, scoprire di nuovo, compire il già scoperto, correggere l'imperfetto; ecco l'opera individuale, che poi diviene acquisto comune.

5. Veduto che sia la tradizione, si veda il metodo di ravvisarla, per servirsene a criterio. E tale indagine risguarda in genere la scienza morale, in particolare la scienza del diritto. Il turbine d'opposte sentenze, a chi guardi la storia della Filosofia morale e della Giurisprudenza, fa barbaglio, come l'ondeggiare di moltitudini tumultuose a chi le guardi da un'altura. Ma in quella guisa che ogni moto di ciascun uomo in gente sì numerosa vien regolato da cagioni e da leggi, che noi scorgeremmo se potessimo entrare nell'animo di ciascuno; così la diversità delle scuole ha cagioni e leggi anch'essa, e chi le indaga, le trova, e il disordine apparente si fa ordine all'intelletto. Noi dunque scopriamo una legge unica. Quale? Che la verità di creazione, o il Teismo, collega tutte le verità filosofiche, onde porge alla Filosofia una tradizione continua

e progressiva; mentre, cominciandosi ad alterare nel pensiero de' filosofi e de' popoli la verità suprema, la Filosofia si spezza più e più in sètte particolari, che conducono a negare ogni cosa con generale scetticismo. L' esame delle tradizioni scientifiche nella Morale deve perciò badare al Teismo, perchè fuori di esso v'è *scompiglio* di opinioni, e, per ultimo, il nulla. Ma, tenuto fermo tal criterio, si ritrovano allora le tradizioni anche ne' filosofi dissidenti, perchè quella verità le comprende in sè medesima, e intorno ad essa com'a centro si girano tutte le buone dottrine, che troviamo mirabilmente sparse ne' filosofi dell' antichità e ne' filosofi negativi dell' èra volgare. Indi possiamo prendere la scorta per procedere più avanti.

6. La tradizione storica della Scienza morale va dunque cercata nel Teismo. E che, potremmo forse cercarla ne' sistemi dimezzati o negativi? Recherò un esempio. La fisonomia d' un fanciullo è riconoscibile in lui fatto giovane, adulto, vecchio; e così un antiquario può riconoscere lo stesso imperatore romano in molte statue, che lo rappresentano d' età molto diversa. Or come avviene? Avviene, perchè, nell' età varie, un uomo è accidentalmente vario, sostanzialmente poi è identico. Questa somiglianza individuale non potremmo scoprire, se l'*individuo umano* divenisse tutt' altro, perchè allora sarebber più uomini, non un uomo, e le statue più ritratti di più originali, non più ritratti d' un originale solo. Succede il medesimo per la scienza. Come potremmo noi vedere la stessa dottrina, quanto alla sostanza, in filosofi che non ten-

gono identità di soggetto: ma gli uni guardano solamente al senso, gli altri allo spirito; gli uni all'*assoluto,* gli altri alla *natura,* e così via via? Come, principiato il cadavere a disfarsi, non sappiamo ritrovare gli antichi lineamenti, nè potrebbe dipingerli nè scolpirli un artista, perchè l'*organismo* s'annienta; così, verificato per la ragione e per la storia, che il Panteismo (negando la creazione) mena poi al Dualismo, e il Dualismo poi allo Scetticismo che ricusa infine ogni realtà, è verificato altresì che questa è dottrina senza tradizioni, perchè termina nel nulla, come l'organismo ne' cadaveri. Una tradizione può averla, ma la prende d'altronde; come il Kant perfezionò in parte la critica, già posta nel *conosci te stesso* da' filosofi d'ogni tempo. Ma del resto, se il Teismo ha qualche sospensione di scienza operosa, come negli anni più foschi delle conquiste barbariche, ciò è simile al sonno: l'uomo si desta e si ricorda de' pensieri d'ieri; dovecchè le dottrine negatrici rinascono d'età in età e infine uccidono sè stesse.

7. Adunque nella Filosofia morale, che muove dal Teismo, ritroviamo la tradizione nostra, perchè ivi è la *materia* intatta del comun senso e della coscienza, e ivi è la *forma* o l'*ordinamento* progressivo di questa materia. E allora possiamo anche raccogliere il vero di mezzo agli errori, e così rannodare la *tradizione* dell'Evo Cristiano con le *tradizioni* d'ogni età. L'errore non è mai assolutamente disgiunto dal vero, perchè da sè solo (privazione di conoscimento com'è) non può neppure concepirsi, e perchè i filosofi erranti han

due contrarj termini entro di sè, a cui guardano ragionando: l'uno è la coscienza dell'esser nostro, e indi procedono le loro dottrine buone; l'altro è una preoccupazione arbitraria d'un loro giudizio, e indi procedono i loro ragionamenti falsi. Or quanto più viva è la coscienza, e quanto più il ragionamento la seconda, tanto più in quei filosofi la verità prevale all'errore, come ne' Socratici e in alcune dottrine del Kant e dello Schelling, e dell'Hegel ancora. Bisogna dunque leggere, meditare i libri loro senza misere intolleranze o contraggenj; e allora si adunano tesori di mezzo alla scoria, e intendiamo il perchè Platone, Aristotile, Cicerone abbian dato a' filosofi cristiani tanta ricchezza. Chi non sa, per esempio, come i Romani esagerassero il naturale amore di gloria? Ma poi leggiamo negli *Officj* di Cicerone, bellissimo libro, e quasi un Vangelo de' Pagani, queste parole: *La vera e sapiente grandezza d'animo crede che l'onestà, ove tende massimamente la natura, sia posta ne' fatti, non nella gloria, e vuol piuttosto esser principe che parere; nè chi pende da errori dell'imperita moltitudine dee computarsi fra gli uomini grandi* (in magnis viris)*; perchè facilmente viene sospinto a cose ingiuste pur chi è d'animo sublime da cupidigia di gloria.* (I, 19.) Vedasi dunque, come per zelo eccessivo facesse torto a Cicerone, spigolando soltanto errori dall'opere di lui nel suo libro *Ragione cattolica e Ragione filosofica*, il buono e valoroso Padre Ventura.

8. Riconosciuta così la tradizione per la costanza del suo soggetto, si viene alla forma scientifica, e ne

raccogliamo un criterio di maggiori perfezionamenti. La relazione del bene con l'amore, per esempio, è una verità insegnata sempre da' filosofi pagani e da' Cristiani; e, dunque, a progredire non va lasciata mai una dottrina sì chiara e sì concorde; ma il perfezionamento consisterà nel trovare che bene vero è *ordine di fini amato;* e indi scaturisce il principio: *ama l' ordine de' fini.* Così viene spiegato l' antico assioma: segui il bene, fuggi il male; dicendosi proprio in che il bene stia. Metodo della Scienza morale poi fu sempre di considerare la nostra natura entro di noi per conoscerne i fini, e più o meno si paragonava sempre l' osservazione della coscienza con la testimonianza del senso comune e della storia. Non bisogna dunque allontanarsi da ciò, anzi pigliarne regola e avanzare. Come avanzare? Indagando con più e più accuratezza i fatti dell' uomo interiore, l' attinenze sue con sè stesso, con gli altri uomini, con la natura e con Dio; inoltre, più e più perfezionando il metodo di paragone fra la coscienza di ciascuno e le testimonianze del genere umano. Da questo entrare in più intimi confronti derivò la *Scienza nuova* del Vico o la *Filosofia della Storia;* del Vico che, pur contro a certi errori del Cartesio, sosteneva le tradizioni del metodo antico.

9. Da' principj e dal metodo vengono le dimostrazioni. Per esempio, è antichissima dottrina e costante, che i doveri si distinguono da' diritti; e tanto più si procurò discernere gli uni dagli altri (benchè uniti), dacchè premeva differenziare l' ordine della coscienza dall' ordin giuridico, il fine morale dal fine della società

politica, e le sanzioni esterne di questa dalle sanzioni di quello. Non bisogna dunque abbandonare tal via regia, sì fare più e meglio. Come? Riconoscere l'unione assoluta de' doveri e de' diritti entro di noi; ma, fuori di noi, *mostrare* che *giuridica qualità* ricevono quei doveri, a cui corrisponde un diritto determinabile dalla legge, ond' essa può allora determinare le proprie sanzioni. È pure antica la dottrina, nè mai controversa, che i doveri verso l'uomo son congiunti a' doveri verso Dio. Non abbandoniamo tal consenso, ma si progredisca. In che modo? *Dimostrare* che le due sorte de' doveri si distinguono per l'*oggetto immediato*, ma si congiungono bensì nella *materia* e nel *titolo*, giacchè il titolo anche de' doveri d'umanità è divino, e la materia per i doveri religiosi è il bene degli uomini. Le conseguenze poi de' principj, del metodo, delle dimostrazioni, furono sempre di coordinare gli atti umani all' ordine della natura. Non va uscito di via, ma tirare innanzi. Come? Posto che la legge del giusto e dell' onesto è legge *naturale*, a tal principio richiamare ogni questione nuova che può sorgere nella scienza o nella pratica; e far vedere che quanto avvi di falso, di cattivo, di nocivo, segue da contraddire all' ordine reale della natura umana; e quant' avvi di vero, di buono, di stabilmente utile alla vita pubblica e privata, è conseguenza dell' obbedire alla natura stessa.

10. Così adunque dobbiamo fare, investigando e usando le tradizioni della Scienza morale in genere. Si veda ora in particolare la tradizione del Diritto, esternamente o civilmente considerato. Il *Diritto* si svolge

nella vita de' popoli e per naturale impulso de' loro bisogni e per la Giurisprudenza che n'è la notizia meditata e ordinata, ed è scienza e arte ad un tempo. Nell' esaminare questo svolgimento, come nel considerare universalmente la storia degli uomini, v'ha tre scuole: la *storica*, la *teologica*, la *filosofica*. Elle si distinguono così: la storica indaga le *cagioni umane* dei fatti; la teologica, le *cagioni divine;* la filosofica, le *ragioni,* cioè quello che di *ragionevole* sia stato fatto e sia da farsi. La filosofica è vera, se prende a materia delle sue indagini ciò che le porge la scuola storica, e se, distinguendosi dal fine della teologica, non separa bensì l'un fine dall'altro; vere son poi la scuola storica e la teologica, se non ostili alla filosofica. Per esempio, nel Gius Romano la scuola storica del *Savigny* vede lo svolgersi d'ogni legge e d'ogn' istituto da primitive condizioni del popolo di Roma, e, su su, mutandosi queste, si muta il Giure, palesando sempre le origini proprie e la propria qualità; la scuola teologica di sant' Agostino, di Dante e del Bossuet vede nel Gius Romano la preparazione del Cristianesimo per divina provvidenza; la scuola filosofica poi del Cuiacio e del Troplong vi scorge ad un tempo e i naturali svolgimenti e l'efficacia della Filosofia che andò accostandolo all'equità, e l'efficacia divina del Cristianesimo che gli dètte impulso a conseguire l'uguaglianza. Sicchè dunque la scuola filosofica tien l'occhio più specialmente alle tradizioni scienziali della Giurisprudenza in mezzo a' fatti.

11. Or dico che la scuola storica, quando separa

le *cagioni* de' fatti dalle *ragioni*, e l'impulso de' *bisogni* dal perfezionamento della *dottrina*, è falsa: perchè da queste due fonti scaturisce l'ordinamento progressivo degli Stati, e solamente mirando ad ambedue si conosce l'opportunità delle giuridiche e politiche mutazioni. Chi studia il diritto positivo, ha dinanzi al pensiero due cose: la *ragione* intima, permanente, non mutabile del diritto stesso, cioè la giustizia; poi, la mutazione continua de' fatti o del diritto positivo per la mutazione delle cause. Or la prima è termine fisso, a cui si confrontano i fatti, che palesano la vita de' popoli e la loro equità o il contrario. L'eccesso di tale scuola giunge a negare, che, per l'origini e pe' miglioramenti del diritto e de' pubblici istituti, alla spontanea coscienza de' bisogni non s' aggiunga la riflessione de' sapienti. Si va da un estremo all' altro: i Cronisti e gli Storici più popolari recan troppo alla sapienza di qualche istitutore o legislatore, o al magistero de' dotti; ma gl' Ipercritici tolgon troppo alla ragione, per dar tutto a impulsi naturali. Or potremmo forse mettere in dubbio, non dico i Romolo e i Numa, negati o fondatamente o no dal Niebuhr e dalla sua scuola, sì ad ogni modo e Caronda e Zeleuco e i Pitagorici e i Legislatori tutti di Grecia?; giacchè il sostanziale del quesito non consiste in sapere se proprio vi fosse un uomo che si chiamasse Numa, Caronda, Zeleuco, Pitagora, Solone, Licurgo; ma invece trattasi essenzialmente di sapere, se allora vi fossero scuole, un'antichissima Filosofia, l' orfica, l' italica, l' ionica, efficaci a ordinare leggi e Stati: la qual cosa non può negare chi non impugni le memorie unanimi di tutta l' antichità. E,

quant' all' èra volgare, chi potrà dubitare l'efficacia de' Vescovi sull' istituzioni d'Europa, come de' Concilj spagnuoli a far leggi o dell' Arcivescovo di Cantorbery a formare la Gran Carta, o de' Papi a liberare l'Italia dalla servitù de' Bizantini? Eccesso di scuola storica è la negazione pertanto di *dottrine operative.*

12. Poi la scuola teologica, se, contemplando le cagioni divine (ottima dottrina), giungesse altresì ad escludere o a dimenticare affatto le cagioni e ragioni naturali, essa diventerebbe falsa. Gli Eccessivi, o i Teocratici, non insegnano nulla; perchè come le Fisiche popolari del Paganesimo ponevan sempre un Dio a produrre i fenomeni, così quelli pongon sempre Dio per causa *immediata* d' ogni avvenimento: e non insegnando nulla, ci gettano in una misticità oziosa, perchè non additano le cagioni umane, i rimedj opportuni e l' operosità onesta che porge la mano, anzichè ritrarsi sdegnosa o querimoniosa. Essi, applicando alle dottrine giuridiche la loro Teologia, confondono a torto i due ordini, l' umano e il divino, contraddicendo senza volerlo la dottrina stessa di creazione, che unisce con Dio la natura, e a un tempo li tiene distinti per l' entità e per l' efficienza. Rammenterò due soli esempj: primo, la teorica del *diritto divino*, per la quale (come il re Giacomo d'Inghilterra) s'affermò, che i re, que'tali re, que' tali discendenti de' re, ricevon da Dio *immediatamente* la potestà di governare i popoli, que' tali popoli; secondo poi, rammenterò la teorica della espiazione religiosa, che malamente s' immedesimò talora con le pene civili, onde provennero tante immanità,

contro gl'insegnamenti de' Padri e de' Dottori che le distinsero; e basti citare per tutti san Tommaso. Eccesso di scuola teologica è dunque la negazione di leggi naturali nel diritto, e però di tradizioni razionali.

13. Sicchè non possiamo fare a meno d'approvare la scuola filosofica, purchè questa non osteggi l'altre due. Poniamo mente a ciò che disse la scuola storica d'Alemagna. Se noi prendiamo a riflettere sul Diritto Romano, sulle origini di questo, sul Gius delle dodici Tavole, non trasportato di Grecia, ma germinato dalle consuetudini, fino a' perfezionamenti che il Diritto ebbe nel tempo aureo degli Antonini; e, poi, man mano indaghiamo le attinenze di quel Diritto col Gius Canonico e, altresì, col Diritto Germanico e con la varia Giurisprudenza de' popoli europei; noi allora ci accorgiamo il Diritto e la Giurisprudenza non essere nulla d'astratto e di morto, ma reggersi con leggi di vita, e mutarsi e crescere per intimo svolgimento de' bisogni d'un popolo: talchè, d'ogni fatto posteriore si scopron le cause ne' fatti anteriori, come, per la vita d'un uomo, quello che siam' oggi fisicamente e moralmente, ha la sua causa in quel che fummo ieri, sino alla puerizia, o piuttosto fin'al primo embrione dell' utero materno; e quindi apparisce che il criterio al naturale svolgimento delle istituzioni e delle leggi non è posto da sistemi arbitrarj, ma rampollato dalla natura e da' fatti. Se la scuola filosofica non badi a ciò, le manca l'esempio della realtà. Deve poi badare alla scuola teologica. Non dico già solo alle dottrine razionali della Provvidenza, o alla

Teologia naturale (chè questa pur' è filosofia), sì agli ordinamenti positivi della religione, come al Cristianesimo; perchè il Diritto ne prova l'efficacia, e perchè lo Stato, quantunque se ne distingua, non può non riconoscere la legittimità de' bisogni religiosi, chè altrimenti sarebbe la più perversa delle tirannidi, la più vile, più odiosa e più grave.

14. La scuola filosofica, che non miri a tale riscontro di storia e di credenze, presume di cavare *a priori* da un principio tutt'i diritti positivi, tutte le istituzioni, tutte le leggi, quasichè la vita umana fosse una geometria, anzichè un composto e d'immutabilità essenziale e d'accidentali varietà; varietà che derivano ad un tempo e da varia disposizione d'uomini secondo le origini e i luoghi ed i tempi, e da libera scelta. Or queste varietà così accidentali, così libere, qual discorso filosofico assoluto potrebbe mai determinare? Mi ricorda che il Witte, illustre per gli Studj danteschi e per l'insegnamento del Gius Romano, mi narrava, come taluni di scuola ardimentosa gli avessero detto più volte, futilità essere lo studio positivo della Giurisprudenza romana e della germanica; perchè, conosciute certe leggi fondamentali, tutto il resto si può dedurre col ragionamento. Indi venne il dileggio, anche fra noi, delle *Pandette* o del *Codice*, dando loro il nome di vecchiumi tarlati. E ciò muove a sdegno gli animi gentili; perchè faremmo peggio de' Barbari, che agli uomini Romani lasciarono la legge loro, e noi toglieremmo cotanta parte d'italianità. In alcune edizioni del *Codice Napoleone*, pre-

ferito da tanti alle *Pandette* od al *Codice Giustinianeo*, vedremo, quasi al piede d' ogni articolo, segnata la corrispondenza col Gius di Roma, chiamato da' Giureconsulti di Francia e di Germania *Gius comune:* fatto che dimostra chiaro, aver la legge francese acquistato sì alto nome e sì larga efficacia sulle moderne Legislazioni, non già separandosi dalle tradizioni del Diritto, ma temperandolo alle nuove occorrenze.

15. Allora, per questi accordi, la scuola filosofica è vera. Oltre le *cagioni* si studiano le *ragioni;* le cagioni del fatto, le ragioni del diritto. Che non dobbiamo crederlo qualcosa di cieco, d' irrazionale, d'istintivo, ma si converte in legge per principj razionali, bene o male applicati; e solo, quando applicati bene, fatto e diritto si unificano. Però, se a discernere le cagioni da' fatti bisogna studiare i fatti, e malamente s' ingegnano alcuni di bandire dalle Università e dal Foro il Gius Romano, come studio e pratica positiva; del pari a discernere le ragioni de' fatti, sì del passato, sì del futuro, bisogna studiare il Diritto *razionale*, la scienza interiore del Gius, i suoi principj eterni, e malamente s' ingegnano altri di bandire dalle Università e dal Foro la Filosofia del Diritto, il Gius naturale, la morale Filosofia. Così abbiamo l'unione, ch' è un comprendere la natura e perciò è verità. Se al Vico, che, non ostante i suoi difetti e benchè possa venire superato e corretto da studj odierni, ci dava il modello di questo filosofare come istitutore primo, noi domandiamo i suoi pensieri di' *Scuola storica*, egli risponde co' suoi studj sulla Giurisprudenza romana e

sulle istituzioni del Medio Evo; se le armonie con la *Scuola teologica*, ed egli vi parla di Provvidenza e del Cristianesimo; se l'intimo ragionamento della *Scuola filosofica*, ed egli vi spiega le ragioni della storia con l'intime leggi dell'uomo e con la sapienza degli antichi.

16. La tradizione scientifica offre il criterio a'progressi della Scienza e dell'Arte, perchè la sua materia corrisponde alle verità della coscienza e del senso comune; e perchè la sua forma è un coordinare riflessivamente queste verità in virtù di principj, con un metodo, per dimostrazioni, a conseguenze salutari. Noi la scopriamo nella dottrina del Teismo che si fa centro, per vederle intorno quanto mai esposero di vero i filosofi tutti; benchè la tradizione non possa direttamente trovarsi nelle opinioni negatrici, che si scindono fra loro e terminano nel nulla; ma, fermando quel criterio, allora ne riceviamo l'indirizzo per sollevare i principj a maggiore universalità, e per fare i metodi più comprensivi, le dimostrazioni più adeguate, le conseguenze più corrispondenti alla natura. E, particolarmente intorno al diritto, la scuola storica ci porge lo svolgimento de'fatti per *cagioni umane;* la scuola teologica ce li spiega preordinati da *cagioni divine;* la scuola filosofica illustra tutto ciò per *lume di ragioni.* Così la scienza continuata è criterio a'perfezionamenti umani, come il piede sta voltato dove la faccia, perchè l'occhio insegna la via, e quanto il piede va oltre, tanto l'occhio vede più là.

CAPITOLO XXIII.

La Religione.

SOMMARIO.

1. Che cosa è il criterio religioso? — 2. La Religione dev'essere universale; — 3. nè possono esser vere perciò le religioni particolari. — 4. Non dunque il Politeismo, che contraddice alle proprie origini, — 5. alle verità contenute in esso, — 6. ed alla Filosofia; — 7. sibbene il Monoteismo ebraicocristiano, le cui verità si trovano sparse in ogni Politeismo, e quanto alla dottrina sul Dio *uno,* — 8. e quanto all'*unione* degli uomini. — 9. Allora il magistero religioso rende più chiare le verità morali con l'istruzione, — 10. più efficaci con l'educazione; — 11. sicchè abbisognano di quello e la vita privata, — 12. e la pubblica, — 13. che ne prende consistenza; — 14. come confessano gli *Utilitarj:* — 15. quantunque ciò non implichi altro che un vicendevole rispetto tra Chiesa e Stato. — 16. Universalità sublime del Criterio interno ed esterno.

1. Se credere in qualcosa, che supera i confini della natura, è comune a tutti gli uomini, e varie le credenze, ma una credenza v'è in ogni popolo, e la religiosità è perciò connaturale alla natura umana, e se le proprietà essenziali di questa indicano le sue principali relazioni col vero, s'arguisce che la *religiosità,* come la *razionalità* e come la *socialità,* fornisce con la relazione sua un indirizzo al discorso e alla vita, cioè un criterio. La razionalità porge l'evidenza

del vero e il sentimento, la socialità il senso comune e le tradizioni dottrinali: che criterio dunque può venire dalla religiosità? Badiamo che io non parlo di dottrine misteriose, ma de' dogmi razionali che diventano positivi per la Religione. I medesimi postulati morali prendono così due forme, di *ragione* e di *credenza*. Onde il quesito è: *La religione positiva può essere forse un magistero potente a indirizzare con più sicurezza ed efficacia gli uomini per dove gl'indirizza la ragione?* La medesima evidenza del vero può essa ricevere questo contrassegno esteriore? Sicchè debbono farsi due ricerche: prima, la *qualità razionale* della Religione, affinchè questa poi diriga il pensiero e la vita degli uomini al bene; seconda, la potente sua *efficacia*.

2. Io dico, che qualità razionale della Religione al fine predetto è l'*universalità*. I Razionalisti dicon bene in ciò; che ogni religione, considerata com' un *fatto particolare*, non può riconoscersi per vera, nè accettarsene il magistero; perchè la verità è comune a tutti, non particolare, non privata. Se pertanto nella Religione riscontriamo l' universalità, vi troviamo anche la razionalità e la verità, o un criterio all' ordine morale. *Credere in qualcosa di superiore alla natura* è comune a tutt' i culti, e ciò fa parte di natura umana; per modo che, declinando le credenze razionali, succede la superstizione, come alla nostra età il *Magnetismo profetico* e lo *Spiritismo*. Ma questa somiglianza generica non esclude gli errori; sicchè la universalità vera, non generica, ma comprensiva, con-

siste nel contenere, in forma di credenze positive, i *postulati tutti dell' ordine morale, con purità e chiarezza,* postulati che si trovano dispersi nelle religioni particolari e con mescolanza d'errori. Nemmeno i Razionalisti saprebbero negarci allora la verità del magistero religioso, trovata la condizione ch' essi medesimi avevano posta. E di fatto è una cosa mirabile questo che d'universale; perchè, come ne' linguaggj e nelle tradizioni apparisce l'identico significato delle verità morali, non variabile per mutamento d'idiomi e di giudizj, e noi ascoltiamo, direi, *la Parola di tutte le parole*, il *Verbo di tutte le lingue*, il *Verbo umano*, ch' è quasi ripetizione del Verbo Divino; così nella diversità de' culti apparirebbe l'unità del culto, il significato universale d'ogni credenza, *la religione delle religioni*, *la religione*, non *una* religione.

3. Sostenere che ne' culti particolari s' asconda l'universale, come in ciascun sistema filosofico anche falso s'asconde la verità, ciò va bene; ma che ogni religione sia *la religione*, o corrispondente in tutto alla natura ed al vero, ciò va male; perchè, come non ogni sistema filosofico può essere non falso, quando gli uni contraddicono gli altri, così la contraddizione de' culti esclude ch' ogni culto sia vero. Asserire la verità *in tutto* di *tutt' i culti*, è indifferenza o assurdità; benchè certi errori, che divengono materiali, non escludano la buona fede. Che i postulati morali si conservino in ogni religione, non può dubitarsene; ma come? Sinceri o falsati? Dio è il postulato primo, e tutte le religioni suppongono le divinità.

Sì certo; ma un Dio unico, o più Dei? perfezione infinita, o imperfetto e ad immagine dell'uomo? La legge morale con titolo assoluto è il secondo postulato; e tutte le religioni parlano di doveri a nome delle divinità, o qual precetto religioso. Sì; ma gli errori circa Dio non corrompono forse il concetto della giustizia imperatrice? La libertà bilaterale dell'uomo è il terzo postulato; e tutte le religioni parlano d'imputabilità, di meriti e di demeriti, secondo la libera osservanza de'doveri, o il contrario. È vero; ma dal confondere più o meno la natura dell'uomo con la natura divina non procedono forse pretesti a negare la libertà di certi atti, come fra i Pagani che indiavano le passioni e, con Venere adescatrice, scusavano le condiscendenze sensuali? L'ordine poi della natura, e però de'doveri, de'diritti e della sanzione loro, è l'ultimo postulato; e tutte le religioni parlano del dovere e del diritto, del premio e della pena. Sì, ma che doveri e che diritti, che ricompensa e che castigo? Qui sta il nodo. La *Religione* allora vien perturbata dalle *superstizioni*, che variano all'infinito, nè mostrano l'universalità ch'è *nota evidente del vero e della natura.* Si veda perciò dove può essa riscontrarsi.

4. La differenza più manifesta delle religioni è dal Monoteismo al Politeismo. Le politeistiche, quante mai furono sopra la terra, contraddicono il Monoteismo, e altresì l'origine loro, la medesima essenza di certe nozioni religiose, comuni anco ad esse, e la Filosofia. Non possono perciò chiamarsi universali.

Di fatto, il contrasto de' Politeismi con l'origine loro non sembra oramai dar luogo a dubbj. Principali forme di Politeismo, conosciute finora e alle quali rassomigliano l'altre o ne derivano, son due: la Religione di Brama nell'Indie, la Mitologia omerica in Grecia e in Roma. I libri sacri del Bramismo, massime i *Vedi*, che son quattro, vennero esaminati; e Massimiliano Müller, a cui consente in ciò il Barthélemy Saint-Hilaire, ha dimostrato due cose: prima, che i libri vedici più recenti, opera de' Bramini, anzichè de' Risci o de' Vati primitivi, contengono superstizioni più strane, come sortilegj e imprecazioni; seconda, che fra gl' *Inni del Rig Veda* gl' inni di lingua più *arcaica*, e però più antichi, palesano più alta e pura nozione di Dio e della moralità, sicchè le stoltezze idolatriche de' tanti Dei, per fino del *Dio colera*, stanno in aperta opposizione con gli esordj e son corruttela di credenze più degne. Quanto alla Mitologia greca, tacendo anche degl' *Inni orfici*, la cui autenticità s' impugna, certo è che, prevalendo i culti popolari, le credenze più antiche si rimpiattarono ne' Misteri; e se de' Misteri, tanto celebrati altrove e venerati, non può definirsi a capello la natura, perchè le loro dottrine si serbavano gelosamente arcane, nondimeno da' versi di Pindaro e di Sofocle, d'Euripide e d'Aristofane, da' cenni d'Erodoto e di Platone, o piucchè mai di Cicerone, s' argomenta, che ivi più chiaramente venisse insegnata l' immortalità degli animi umani, la sanzione dell' opere nostre in altra vita, e che Dio è principio, mezzo e fine d' ogni cosa, secondo la sentenza degli Orfici e de' Pitagorici. Quanto a Roma poi sappiamo da Varrone, citato da

sant'Agostino, i Romani non avere per varj secoli adorato simulacri. Un'opposizione del procedimento religioso con l'origini dimostran dunque, come i culti braminici, così le Mitologie grecoromane; tantochè, riconoscendo tal cosa Confucio ne' suoi libri e Platone stesso nel *Filebo*, e Cicerone ancora nelle *Tusculane*, professano di cavare, in argomenti morali e teologici, le loro dottrine da' sapienti *più antichi*, perchè più prossimi alla divinità.

5. Nel Politeismo d'Asia e d'Europa il vero non cessava mai del tutto, e contrastava palesemente col culto tralignato. Il vero c'era nel Paganesimo, e il Paganesimo lo contraddiceva. Scelgo tre fatti che vediamo in ogni Politeismo, e che comprendono quanto c'è di vero in essi. La santità del giuramento è il primo, riconosciuta dal Paganesimo orientale e dall'occidentale. Ma che cosa significa il giuramento? Chiamar Dio in testimone, non solo all'adempimento esteriore della promessa, sì alla interiore sincerità del farla; sicchè il *giurare* implica la nozione che Dio scruta l'animo, nè abbisogna d'occhi corporei, e che Dio è vindice della giustizia, e però legge assoluta del giusto e dell'onesto. Tal nozione poi veniva contraddetta dal fingere gli Dei a somiglianza umana. Secondo fatto è l'*invocazione* o la *preghiera* in ogni bisogno, nel presente, per l'avvenire, per la vita e dopo la morte; consuetudini religiose, che inchiudono il pensiero dell'onnipresenza e dell'onniscienza. Tal pensiero poi veniva contraddetto dall'errore di Dei moltiplici e finiti. Onde sorgeva un terzo fatto, cioè la religione

del popolo più operoso e più semplice, che alle favole indegne non badava, nè leggeva i poeti, e dall'operare contro giustizia temeva la giustizia del *Nume* (Numen), e lo invocava per le nozze, per la morte, per l'opere de' campi e dell' officine.

6. Indi accadeva che la Filosofia s' opponesse al Politeismo, pur mentre ne raccoglieva molte verità. Il fiume del Paganesimo traeva mescolate in un tutto le fantasie superstiziose con la buona tradizione primitiva. Contro di quelle, perciò, Senofane scriveva, che se i cavalli avessero intelletto, fingerebbero gli Dei a immagine loro, come i Pagani li fingevano a somiglianza dell'uomo; e così Pindaro nella prima dell'*Odi Olimpiche* condanna le favole truci, perchè degli Dei non dobbiamo pensare altro che bene; dottrina più volte ripetuta da Platone in molti suoi libri, specialmente nell'*Eutifrone*, nelle *Leggi*, nella *Repubblica;* e quindi Luciano potè deridere le divinità insozzate di vituperio. Ma da un' altra parte i filosofi anche più schivi di mitologiche tradizioni, come Aristotile, nell' idioma religioso del popolo sentivano la nozione di Dio e la prendevano di là; e gli altri filosofi, riconoscendo più o meno la corruttela delle Mitologie, pur ne meditavano molte tradizioni buone, come del Tartaro e degli Elisi o delle profezie fa Platone o Cicerone. Del resto, che si nascondessero ne' culti pagani molte verità, contraddette dalle superstizioni e raccolte da' savj, scelgo fra la moltitudine degli esempj uno, da Orazio epicureo, che nell' *Ode XXIX* del III libro, dopo aver detto che quantunque Giove governi l' uni-

verso, tuttavia Dio stesso non può far sì che i piaceri già goduti non sieno goduti (*non tamen irritum quodcumque retro est efficiet*), ne conclude: però godiamo; conseguenza epicurea, ma il concetto implicito è, che a Dio *sono impossibili soltanto le cose assurde*, come di far sì che il passato non sia passato, e che dunque Dio è onnipotente.

7. Se schietta universalità di religione non mostrano i Politeismi, dunque le religioni monoteistiche, cioè Mosaismo, Cristianesimo, Maomettismo? Non trattiamo qui la parte misteriosa de'culti, bensì ciò che risponde in modo immediato alla ragione; tantochè, parlando del Cristianesimo, parlo altresì del Mosaismo che lo generò e si compisce in esso, e che gli forniva il *Decalogo*, essenza del dogma e della morale mosaico-cristiana. Rispetto a'Maomettani poi, siccome Maometto raccolse molto dagli Ebrei e da'Cristiani, mescolandovi molte tradizioni pagane e gnostiche di fatalismo e di sensualità, però la religione sua ritrae ad un tempo alcuni pregj del Monoteismo ebraicocristiano, e alcuni difetti del Paganesimo. Qual'è dunque la dottrina suprema dal Monoteismo, idea di ragione e dogma di fede, idea di scienza e simbolo di credenza, e onde si deduce tutto il resto? Altra volta l'ho detto: l'unità di Dio, e, per l'*unità* di Dio, l'*unione* di tutti gli uomini; unione di affetti ad un fine *unico*, ch'è bene *comune*. Or dico, che questa è forma universale, non è più forma particolare di particolari religioni; non è una *Religione*, ma è la *Religione*. Perciò da tutt'i culti politeistici essa traspariva, quasi splendore di sole

da' nuvoli più o men fitti. Non faccia meraviglia se affermo tralucere l' unità di Dio anche dal Politeismo, giacchè ogni Politeismo è contradittorio in sè stesso, come ho provato. Sappiamo che il *Rig Veda*, il più antico de' *Vedi*, predica di tutte le divinità gli stessi attributi mescolatamente; sicchè nella Sezione I e nella III leggiamo inni, ov'è chiaramente detto, che unico è Dio e che i *Sarj danno allo spirito unico più d'un nome*. Gli Stoici e gli Alessandrini perciò, come un Bramino della nostra età, s'ingegnavano d'interpretare le favole grecoromane e dell'India quasi rappresentazioni *molteplici* e *varie* della divinità *una* e *identica*. Noi possiamo arrecarne due solenni documenti. Sul tempio di Giove in Campidoglio era scritto, *A Giove ottimo massimo*, idea di Giove come del *Geova* di Mosè; e, inoltre, Tertulliano scrisse su ciò un libro apposta e che s'intitola: *De testimonio animae*, ov'egli protesta di non voler' esaminare i filosofi, sì di prendere le testimonianze del popolo a favore del Dio unico, e cita l'esclamazioni popolari spontanee dell'invocare *Dio*, non gli *Dei*, come narrano con altri anche san Cipriano, Lattanzio, e Minuzio Felice. Così dunque il Monoteismo è universale, perchè l'unità di Dio traluce da ogni Politeismo.

8. Può dirsi lo stesso dell'altro termine di tal dottrina, cioè l'*unione* di tutti gli uomini; e sceglierò i fatti più evidenti e più comprensivi. La religione dell'*ospitalità*, per esempio, venerata in certi casi anche dagli antropofagi affricani che divorano i nemici, apparisce nel Giove Omerico, vendicatore de' fo-

restieri e degli ospiti, com'altresì nel Giove *ospitale* di Roma, e nel Visnù *ospitale* de'Bramani. Un secondo fatto, anche più segnalato: quantunque gli Dei delle nazioni varie fossero diversi, pur ciascuna reputava che il regno divino appartenesse agli Dei tutti, e che tutti perciò si dovessero rispettare; onde proveniva una singolare usanza, che cioè, quando movevasi guerra contr'un popolo, si pregava le divinità di questo ad abbandonarlo; come, uscire da una città assediata e recarsi nel campo degli assedianti. Solo al Dio de' Cristiani, come notò sant'Agostino, i Gentili non dettero luogo nel Campidoglio, perchè l'unità di Dio esclude la moltiplicità degli Dei. Or che cosa rileviamo noi da ciò? Questo, che la comunanza degli Dei nell'impero degli uomini, quel *Nume* comune a tutti gli Dei d'ogni gente più nemica o più spregiata, indica il sentimento della *comune umanità*, protetta da essi, o la *Societas humani generis*, come Cicerone stupendamente la chiamò.

9. Chiarita la qualità *razionale* della Religione, vediamone ora dunque l'efficacia potente a diriger gli uomini nella conoscenza e nella pratica del bene. Pongasi mente: noi abbiam dimostrato ch'è la *medesima* verità morale in *due forme, forma di ragione, forma di credenza;* or dobbiamo dimostrare che la forma *religiosa* serve a rendere più sicura, più chiara e più efficace la forma *razionale.* Ricordiamo che due sono i termini del criterio interiore, cioè l'*evidenza* dell'ordine di verità per parte degli oggetti conosciuti, e il *sentimento* dell'animo che a quella evidenza si muove di dentro noi e l'avviva con l'affetto. La Re-

ligione perciò serve di criterio ausiliare o di *contrassegno* della verità, *perchè aiuta la riflessione a più evidente conoscenza del vero, e ne rende più efficace il sentimento.* Al primo ufficio soccorre l'istruzione religiosa, e al secondo la religiosa educazione. Certo, nella ragione nostra si palesano le leggi di natura, quasi scrittura sulle tavole del cuore, come diceva san Paolo; ma per intendere chiara e senz'ombra d'errori la legge naturale, ci aiuta il magistero religioso. Infatti, le verità più semplici e più astratte da ogn'immagine di cose particolari sono le più difficili a distrigare dal viluppo de' nostri pensieri e degli affetti; ma il *Decalogo* ci significa queste verità semplici, con parole semplici e brevi, sviluppate da ogni moltiplicità di particolari giudizj; e noi, a sentirle, tosto le *riconosciamo evidenti*, e diciamo *è vero, è così, dobbiamo far così.* Nella parola religiosa la *ragione riconosce schiettamente la propria evidenza.* Molto più quando la luce dell'animo viene adombrata da preoccupazioni e da passioni, chi potrà negare la utilità o necessità d'un insegnamento non mutabile, che ridice all'orecchio le intime parole della coscienza? Essa diviene allora il *senso comune purificato;* e ne porge testimonianza la lingua, chè, pensare e operare da *Cristiano*, parlare da *Cristiano*, trattare da *Cristiano*, vivere da *Cristiano*, e simili, val quant' operare, pensare, parlare, trattare, vivere da galantuomo; come già *vero Israelita* significò uomo senza inganno, e lo attesta il *Vangelo di san Giovanni*, quando Gesù Cristo chiamava così Natanaele (I, 48).

10. Per la educazione religiosa, le verità morali

che l'istruzione rendeva più chiare, si rendono più efficaci; perchè come la *conoscenza morale* diviene altresì *credenza religiosa*, così il *sentimento morale* diviene ancora *sentimento religioso*. Basti a persuaderсene un' avvertenza molto facile a tutti. Noi sappiamo che la legge morale ha un titolo *assoluto*, cioè *divino:* perchè, quantunqu' essa si manifesti dall' ordine naturale all' intelletto nostro, l' impero poi che ce la impone, noi lo conosciamo e lo sentiamo sì necessario e sì assoluto, che non può essere fuorchè divino. Badisi dunque; or che cosa è mai dunque il precetto religioso, la legge del *Decalogo,* esempigrazia? Non altro che l' *esterna espressione di quest' impero interno e divino;* sicchè la parola religiosa dice vivo ed esplicito ciò che sentiamo implicitamente: *fare così e così, o non fare così e così, è Dio che lo comanda, cagione prima dell' universo, verità eterna, fine ultimo.* Entro di noi questa verità è qualcosa di speculativo, che per il magistero esteriore acquista più del pratico e dell' effettivo, e se dentro di noi era evidenza, fuor di noi prende *autorità*, e se dentro di noi era oggetto conosciuto, fuor di noi comparisce Verbo vivente, legislatore, giudice. Chi potrà negare che allora il sentimento religioso non avvivi più e più il sentimento morale, come (parlando analogicamente) la coscienza de' figliuoli è avvivata dagli esempj e dalle parole dei genitori, piucchè da una riflessione tutta interna e quasi astratta?

11. Onde si scorge la educatrice potenza del verbo religioso e del sentimento che nasce da esso, nella

vita privata e nella civile. L'Alfieri, che noi tutti amiamo per l'impulso datoci all'amore di patria e di libertà, e che tuttavia, vituperando i Volterrini (com'esso li chiamò), sentiva qua e là del suo tempo, dice: guai all'uomo che per essere galantuomo gli necessiti la religione. Or poniamo fuor di contesa un significato che potrebbe avere tal sentenza buono e accettabile; cioè, che guai all'uomo, a cui per essere galantuomo bisognasse la *sola* paura di punizioni eterne; chè non avrebbe religiosità vera egli, non vera moralità, non amore del bene, sì *solo* timore di castigo, nè quindi lo dovremmo dire galantuomo. Ma due significati poi, che a detta sentenza potrebbero darsi, son falsi; l'uno che risguarda la religiosità interiore, l'altro l'esteriore. Non ha forse il dotto necessità di credere in Dio? Tacerò di coloro che, per felice contraddizione, vivono bene, pensando male; a rigore di logica per altro, chi non crede a Dio, nega la mente assoluta e necessaria, la legge *necessaria* quindi e *assoluta* del bene, un *titolo eterno* del Gius naturale, una *morale necessità* di rendergli obbedienza. Quanto poi alla religiosità esteriore, la questione si risolve pensando alla socevolezza dell'uomo. Non è forse socievole l'uomo? E come potrà dunque l'onest'uomo logicamente, sia pur Sofocle o l'Alfieri, Platone o il Vico, non esser *compagnevole* in questo, nella Religione; senza la quale il sentimento religioso, segregandosi da ogni compagnia esterna, si attenua e s'infiacchisce, come ogni sentimento nella solitudine disamorata?

12. Più grave disputa si fa, più intricata, sull'ef-

ficacia delle credenze nel vivere cittadino; disputa che può avere due facce: prima, se al vivere delle nazioni fa bisogno la credenza; seconda, qual vincolo debba unire con essa gli Stati. La prima tèsi, per altro, ha facile risolvimento; perchè se ho provato che la Religione soccorre alla moralità potentemente con efficacia educativa, la tèsi è sciolta. Occorre forse una prova, che fondamento agli Stati è la moralità? Chè le pene minacciate non provvedono a tutto, nè arrivano tutti, e la pena che impedisce alquanto il male, non promove l'operosità del bene, nè inculca il forte sentimento de' nostri doveri, onde si effettua ogni grandezza, gloria, pace, prosperità delle nazioni. Se l'ordine interno morale necessita dunque agli Stati, e se moralità irreligiosa è sempre un'assurdità logica, che il popolo non ammette in pratica, segue, che al buon vivere cittadino bisogna il magistero religioso. Tutta la storia ci conferma, per tanto, che sì fra gli antichi e sì nell'èra nostra, la corruttela de' costumi andò col tralignamento delle credenze. Quando a Roma, dice Livio, non si temè più il giuramento, la Repubblica fu perduta; e quando in Italia i Cinquecentisti paganeggianti ricondussero i costumi gentileschi e languì la fede, l'Italia cadde in servitù, nè, attestando ciò il Guicciardini e il Machiavelli, può desiderarsi testimonianza più autorevole o men sospetta.

13. Onde rileviamo un fatto maraviglioso e universale. Il fatto è, che al grado d'incivilimento corrisponde il grado di bontà nelle religioni, e che ad esso corrisponde la prevalenza politica e civile d'un popolo

sopra la terra. Diceva il Franck, non cristiano di famiglia e non credente di dottrine, la storia de' popoli esser la storia dell'idea di Dio; cioè, a seconda del come le nazioni han religiosamente pensato e sentito, variamente se ne informarono leggi e istituti e imprese. I Persiani, non idolatri per molta età, li vediamo distendersi nell'Asia; Roma, per le forme civili e domestiche della sua religione, conservò più a lungo santità di famiglia, e predominò sulla massima parte del mondo allora noto; i Barbari, divenuti cristiani, poterono, crollato l'Impero, mantenerne la signoria, e unificarsi più o meno con le genti latine; gli Arabi e i Turchi han dominato lungamente sulle tribù idolatriche d'Asia e d'Affrica, pochissimo in alcune parti d'Italia, brevemente in Ispagna, più a lungo su' Greci divisi, benchè poi fra' Musulmani le genti cristiane abbiano il disopra nell'industrie, ne' commercj, nella cultura e spesso negli ufficj.

14. La qual verità sì chiara e universale portò, che i Cinquecentisti, segnatamente il Machiavelli, e anch'ora molti non religiosi di credenza, pur predichino l'utilità della Religione com'arte o stromento da tenere la gente in briglia. Non avvi scrittore che più vigorosamente del Machiavelli, pur mentr'egli accusa più o men giusto i costumi biasimevoli del clero di que' tempi, abbia provato la necessità della Religione a mantenere gli Stati, nè più fieramente abbia gridato contr'i suoi distruttori, chè disse: qual temenza di leggi può avere un popolo che non tema Dio, e qual disciplina può essere ne' soldati che bestemmiano Dio,

e qual pregio di virtù in gente che dispregj Dio? Ma l'opinione di lui e degli *utilitarj* (come si chiamano) ha tre difetti: primo, risguardare la Religione sol come utilità, anzichè altresì e primieramente come verità, e quasichè senza verità l'utile duri; secondo, risguardare le religioni con indifferenza, la Pagana come la Cristiana, purchè stromenti a disciplinare i popoli, quasichè falsità di religioni non venga dal vizio e non lo accresca; finalmente, preferire le religioni che più appariscono atte a crear fierezza d'animi, come il Politeismo di Roma, quasichè fierezza senz'amore non si converta e di fatto non si convertisse in ferocità ed in corruttela. Comunque, l'argomento di lui e de'gravi scrittori di quell'età non può cadere dimenticato; cioè che popolo non istà senza leggi, nè leggi senza costumi, nè costumi senza Religione.

15. Ma qual vincolo deve unire con essa gli Stati, o quale attinenza? Le cose dette in altro capitolo mi rendono spedito nella risposta. Quattro ipotesi posson farsi: *prima*, la prevalenza dello Stato sugli ordinamenti religiosi; ed è pessima tirannìa, perchè conculca la libertà delle coscienze, autocrazia, paganesimo rinnovato, chiesa e fede a servigio de're o delle repubbliche: *seconda*, la prevalenza politica e civile (ottima la morale) degli ordinamenti religiosi sullo Stato; e se fu opportuno ne'tempi di mezzo, non può tornare opportuno in più matura civiltà de'Laici, ed è teocrazia, il rovescio dell'autocrazia: *terza*, l'osteggiarsi dello Stato e della Religione fra loro, sicchè lo Stato inimichi le credenze da una parte, il clero la ci-

vile libertà da un'altra; ed è il massimo de' guai, perchè là s' offende la coscienza, e qua si toglie al vivere cittadino la virtù conservatrice che proviene dal sentimento religioso: la *quarta* ipotesi è finalmente la sola buona, che lo Stato cioè, senza ingerirsi negli argomenti di Religione, senza patire ingerenza in cose civili, rispetti e si faccia rispettare. Si può con lucida brevità determinare negativamente i confini. Non trattasi d' imporre credenze a nessuno, violenza tirannica ed assurda; non trattasi poi di perseguitare nessun culto, esclusi solamente i culti non morali; vuolsi rispettare nel culto l'altrui coscienza; ma neppure si favoriscano petulanti miscredenze; l' uomo di Stato non faccia il missionario, ma nè lo scristianeggiatore, o l'ateo; non s' accettino preminenze, ma non s' impediscano gli accordi; e lasciate le persecuzioni del fuoco e della mannaia, non s' adoperino l' altre dell' insolenza e dello spregio.

16. Queste dottrine sul criterio della moralità ci hanno mostrato una grande armonia; perchè l' evidenza del vero in sè stesso genera la certezza *diretta*, poi l' evidenza del vero ne' suoi contrassegni universali produce la certezza *indiretta* o *d' aiuto*, che pel sentimento vi aggiunge la *vivezza*, pel senso comune la *testimonianza del genere umano*, per le tradizioni scientifiche il *progresso*, e per la Religione il *supremo grado d' autorità*. Rispetta Dio e gli uomini, ecco la voce implicita od esplicita della ragione, del sentimento nostro e del genere umano, delle scuole filosofiche e del magistero sacro; universalità sublime, quasi spettacolo di

luce su' monti di Fiesole, quando il sole illumina la valle vaporosa e risplende puro ne' firmamenti. La Religione delle religioni, o il Monoteismo ebraicocristiano, le cui verità s'inchiudono sparse fra gli errori del Politeismo, e si dischiudono unificate in esso, porge con l'istruzione più chiarezza, con l'educazione più efficacia, dando alle massime razionali forma di credenza e santità d'affetto.

LIBRO TERZO.

LEGGI SPECIALI ALLE VARIE OPERAZIONI DEL BENE.

CAPITOLO XXIV.

La retta ragione.

SOMMARIO.

1. Dell' ordine morale riconosciuto. — 2. Che cosa è la ragione retta. — 3. Com'essa, riflettendo, trovi la legge nell' idea dell' esser nostro, dell' eguaglianza umana, e de' fini d' ogni consorzio. — 4. In quest'ordine di fini scopre la legge de' simili, de' diversi e de' contrarj, — 5. fra realtà e idealità de' beni, — 6. fra spiritualità e corporeità, — 7. fra' beni privati e il comune, — 8. fra la natura e Dio che compisce l' armonia. — 9. Perciò il discorso della ragione retta è una *dialettica morale,* — 10. che non esclude, ma comprende; non divide, ma distingue; non confonde, ma unisce: mentrechè la *Sofistica* esclude, separa, confonde, quasi musica trascurata, slegata, arruffata. — 11. Esempj di Sofistica morale. — 12. L' esclusione deriva da trasformare i contrarj in contradittorj; mentrechè la virtù privata e pubblica sta nell' impedire che l' armoniosa contrarietà de' beni non si muti in discordante contraddizione. — 13. Perciò la Dialettica morale fa stare la virtù nel *mezzo*, cioè nell' ordine delle relazioni, — 14. e coordina le leggi o le misure de' beni secondo l'universalità loro, — 15. con ordine stupendo. — 16. Conclusione.

1. Il primo e il secondo quesito della dottrina morale vennero risoluti; perchè ho esposto l' *idea universale* del bene e dell' arte buona, e poi le *leggi universali* o *l' ordine de' criterj* che ci guidano nella conoscenza de' nostri fini e nell' arte, cioè nella virtù

privata e pubblica. Or se il bene universalmente inteso è *ordine de' fini amato*, e l'arte sua consiste nell'*osservazione imitativa di natura e inventrice a fin di bene;* se il bene poi, risguardato com' oggetto dell'arte stessa o della virtù, è *ordine di fini riconosciuto, voluto ed effettuato* (come si vide nel I libro); se, inoltre, l'*ordine* de' fini si ritrova nell'*ordine* di verità, che perciò gli porge il criterio in sè stessa e ne' suoi universali contrassegni (e ciò si vide nel II libro); resta che, passando alle operazioni dell'ordine stesso, ossia *riconoscimento, volontà* ed *effettuazione,* vediamo le loro *leggi speciali.* L'esame del riconoscimento precede ogni altro; chè non possiamo *volere* nè *effettuare* senz' avere premeditato l'oggetto delle nostre volizioni e dell'opere nostre. Or la potenza che riconosce l'oggetto è la *ragione retta:* adunque, io parlerò subito di questa, esaminando come la retta ragione possa riconoscere le leggi d'ogni atto morale; inoltre, qual sia il discorso della ragione per guidare la volontà secondo le stesse leggi.

2. Perchè dicesi *ragione?* Perchè dicesi *retta?* Prima di giungere alla libertà morale od alla imputabilità de' nostri atti, sappiamo essere necessarj gli anni del discernimento. E che significa ciò? Questo, che prima dovè l'intelletto acquistare idea delle cose, dovè la ragione acquistar' abito di paragonarle fra loro e di giudicarne, e potè quindi l'animo aver chiaro concetto de' beni e de' mali che risguardano il sentimento per elevarsi al concetto di ciò ch' è bene o male in sè medesimo: così noi ci formiamo l'idea dell'*onesto*, del

dilettevole e dell' *utile* o de' mezzi che conducono all' onestà ed alla felicità, e quindi operiamo con discernimento, con atti morali, con imputabilità de' nostri atti. È chiaro adunque, che il discernimento morale non giungeremmo a possederlo mai, se non riflettessimo sulla natura degli oggetti e sulla relazione loro con l'animo nostro, e se perciò non raccogliessimo noi stessi nella nostra coscienza, per giudicar poi e ragionare intorno alla moralità delle nostre operazioni. Ecco il perchè la ragione, o potenza de' giudizj e de' raziocinj, ci fa *riconoscere* la legge degli atti morali. Riconoscere dissi, cioè riflettendo conoscer di nuovo quant' abbiamo implicitamente già conosciuto, riconoscerlo non per fine di conoscenza, sì per fine di bene o di amore. Tantochè questa è ragione pratica e morale: *pratica,* chè si riferisce all' operazione libera; *morale,* chè l' operazione libera è imputabile a noi. Perchè ragione *retta?* Perchè solo quand' è retta, può manifestare alla volontà la legge naturale. Infatti la riflessione intorno alla notizia degli oggetti per comprendere chiaro, distinguere chiaro e poi giudicare con verità il bene ed il male, se non venga posta in atto da volontà buona o, in altre parole, se la ragione non rifletta con *intenzione retta,* non potrà essere sincera. Bisogna, dunque, che precedendo *in genere* al riconoscimento determinato, e a'giudizj ed a' ragionamenti morali, la notizia del bene, la volontà formi l' intenzione di *ben conoscere,* e di *ben giudicare,* per quindi *ben' operare* ne' casi particolari. Or questa *intenzione retta* è ciò che costituisce la retta ragione; altrimenti essa è torta, nè può condurre alla verità,

essendo mal disposto l'animo a giudicare secondo il piacimento, anzichè secondo la giustizia.

3. Tengasi fermo, pertanto, che all'ordine *voluto* ed *effettuato* ha da venire prima l'ordine de' fini *riconosciuto;* sicchè, per concepirsi dal filosofo e dall'uomo di Stato una dottrina sana, per isciogliere una questione morale o giuridica, per fare un atto morale qualsivoglia, è necessaria un' *idea*, un' idea chiaramente e adeguatamente meditata e determinata, che serva di regola o di legge al buon giudizio ed all'operazione buona. Quale *idea?* Primieramente, quella di *ciò che noi siamo*, derivandone la notizia de' nostri fini. E come potremmo, se no, dirigere noi stessi, non conoscendo la nostra natura? Ecco il perchè le madri dicono a' figliuoli: pensa, che tu hai un'anima ragionevole; o perchè l'Alighieri dicesse:

> Nati non fummo a viver come bruti,
> Ma per seguir virtude e conoscenza;

e perchè i Libri sacri cominciano da dire all'uomo: *Sei fatto a somiglianza e immagine di Dio.* Questa idea dell'essere umano meditata entro di noi si distende a tutti coloro, ne' quali riconosciamo la natura stessa; talchè ne deriva il conoscimento della uguaglianza di natura e de' fini comuni e della società umana in universale. Ma poichè questa non servirebbe alla socevolezza senza più prossime relazioni fra uomo e uomo, l'idea de'fini comuni si determina nell'idea de' fini speciali che risguardano le particolari attinenze e società umane, come l'amicizia, la fami-

glia, la patria, il consorzio religioso. Tre idee, perciò, l'una procedente dall'altra, reggono per la dottrina e per la pratica l'ordin morale: idea dell'essere umano e de'suoi *fini;* poi dell'eguaglianza di natura in tutti gli uomini; terza, del fine speciale a' varj consorzj.

4. Qui riscontriamo una mirabile dottrina. Perchè mai queste idee regolatrici noi le chiamiamo un *ordine* riconosciuto? Perchè un ordine? Perch'esse si riferiscono ad una moltiplicità d'oggetti *correlativi.* L'essere nostro si compone di più parti, anima e corpo; e più sono le nostre potenze, senso e intelletto principalmente; più dunque i fini, secondo gli oggetti delle potenze; più, inoltre, gli uomini consociati, più le speciali società. Trattasi adunque pur sempre di più termini, posti fra loro in attinenza; e ciò costituisce l'ordine. Ma i termini delle relazioni han somiglianza, diversità e contrarietà fra loro. Perchè somiglianza? Perchè fra due o più cose non potrebbe aversi collegamento, se fra loro non corresse almanco una qualche analogia; come l'*atto* dell'animo non moverebbe il corpo ne' moti spontanei e ne' volontarj, se il corpo non avesse capacità di *atto*, cioè di moto. Perchè diversità? Perchè due o più cose non istarebbero congiunte, se, almanco per la relazione, l'una non fosse altra dall'altra; come due molecole materiali, pur supposte similissime di natura, occupano tuttavia un sito diverso. Perchè contrarietà? Perchè i simili e i diversi son termini della relazione, sicchè l'uno non è l'altro, ma l'uno si congiunge all'altro; indi sono contrarj o contrapposti, come al corpo l'anima, e come ad una mo-

lecola l'altra, un braccio all'altro, il marito alla moglie, i cittadini alle potestà, e via discorrendo. Tutte adunque le leggi dell'ordine morale, consistendo in ordine di relazioni, noi le scopriamo avere una forma universale, cioè la legge de'simili, de'diversi e de'contrarj, o delle corrispondenze e de'contrapposti. Dissi questa una mirabile dottrina, perch'è la medesima legge, che governa l'Arte del bello e l'Arte logica o del vero.

5. Noi troviamo di fatto principalmente quattro correlazioni nella moralità, costituenti un'armonia unica; ossia il bene reale e l'ideale, il corporeo e lo spirituale, il privato ed il comune, l'umano e il divino. È una mentale armonia di grande bellezza, come i cieli stellati. Prima, ho detto il bene *reale*, giacchè il fine che tutti noi amiamo e desideriamo, è un bene dell'*uomo*, una finalità che lo renda onesto e felice. Indi la necessità di conoscere noi stessi; e questo si fa in tre modi: lo studio di noi nella nostra coscienza, lo studio degli uomini fra cui viviamo, lo studio degli uomini nella storia. Precede il raccoglimento nella coscienza, giacchè, non conoscendo noi, non potremmo conoscere gli altri, essendo la notizia che prendiamo degli altri uomini un'induzione dalla conoscenza nostra interna; oltrechè dove l'esame di noi stessi è possibile ad ognuno e doveroso, l'osservazione invece degli altri non a tutti è *ugualmente* possibile o doverosa, e la dottrina storica non è doverosa e possibile se non a pochi. A ognuno riesce, infatti, l'esame interiore, non dico già il filosofico, bensì l'altro de'pro-

prj affetti e della loro dirittura. L'esame degli altri uomini e della storia preme invece di più agli educatori ed a' reggitori. Questo è adunque il bene reale o effettuato nella vita reale dell'uomo; ma il bene reale stesso si solleva ad un bene *ideale*, veduto cioè soltanto in idea o nella generale possibilità sua, piuttostochè nella realtà. Nè può negarsi. Prima d'operare, il bene che vogliamo non è per anco effettuato, non è reale ancora, sì noi lo vediamo in idea, nel nostro intelletto, e dall'intelletto si muove il desiderio. E, inoltre, come spiegheremmo noi l'indefinito desiderio che l'uomo ha di beni via via maggiori, onde nasce il progresso individuale nostro ed il civile, se fossimo ristretti alla conoscenza de' beni particolari, anzichè dilatati al concetto del bene in universale, che fa vedere la possibilità di trapassare sempre più oltre? Sicchè, *quanto più splende alta e più chiara l'idealità del pensiero, tanto è più vivo, efficace, e di sublime incontentabilità il desiderio del bene o il progresso umano.* Però avvi, anche praticamente, un Idealismo falso che si separa dalla realtà, e un Realismo falso che si separa dall'idealità.

6. Questa bellissima legge di corrispondenza e di contrapposto include la stessa correlazione fra spirito e corpo, cioè fra beni spirituali e materiali. Poichè l'animo dimora nelle membra, esse, qual parte di nostra natura, meritano rispetto e hanno da partecipare all'ordine de' doveri, de' diritti e della felicità. Non può astrarsi onninamente l'uomo dal corpo suo, benchè lo soggetti. Così, venne frantesa e molto si esagerò la dottrina platonica dell'amore, quando fu creduto che

la benevolenza de' due sessi, non come affetto d'amicizia, sì l'amore nel suo più stretto significato, potesse, data la frequenza de' colloquj, prescindere a lungo da ogni legge de' sensi; amore che, contrastando all'ordinarie tendenze della natura, si trasformò sovente in fango epicureo, e si coprì d'ipocrisia. È noto ancora il dispregio, in che tenne il corpo un ascetismo fantastico, che non soltanto lo vuole obbediente, sì distrutto; ma vi ripugna il precetto *mente sana in corpo sano,* affinchè questo si porga pronto all'intelletto, e acquisti decente vigoria per sanità e per formosità, pe' bisogni dell'uomo e per difesa della patria. A riscontro del corpo si leva lo spirito, che ha beni suoi proprj e coordina in essi anche i materiali. Un Alemanno de' nostri tempi andò sì all'opposto de' Platonici esagerati, che non pose altro amore fuorchè di senso; quasichè, per esempio, non s'amino fra loro i coniugi buoni, più da vecchi che da giovani. Fatto sta, che non solo amiamo beni dissimili da ogni cosa sensuale, come la giustizia ne' contratti, e i diletti nella scienza; ma che pure ogni esercizio e ogni diletto del corpo si riferisce indirettamente a cosa più alta e spirituale, pur senza volerlo. L'uomo, per esempio, che si compiace nel vigore delle membra, n'ha compiacimento per ideale affetto di superiorità o potenza; sicchè nell'esultare della forza e della destrezza, v'è, piucchè il corpo, lo spirito, per esultanza del sentimento interiore nella coscienza del nostro dominio e della nostra libertà.

7. In queste due leggi s'acchiude altresì una ter-

za, ch'è relazione di somiglianza e di contrarietà fra il bene privato dell'uomo ed il comune. L'individuo umano è a sè una realtà immediata e presente; la Società umana è concepita invece per modo mediato, e quindi per via più ideale, e spirituale o di giudizio induttivo. Simili sono gli uomini fra loro per natura, ma diversi per la persona individua e nell'attinenze; talchè ne occasionarono due opinioni ostili: l'una, che per l'individuo umano negò la società, e tutto il bene ridusse all'amor proprio; l'altra, che per la società negò l'individuo, e tutto il bene ripose nella comunanza. Ma errano i Socialisti ed i Comunisti; perchè l'uomo, ch'è individuale natura, non può non amare il bene proprio e, astratta dagli uomini particolari, la società non è più nulla. Ma come la società diventa un'astrazione senza i particolari uomini, così è ipotesi vana e un'astrazione pur vana l'uomo fuor d'ogni consorzio, che ci rende possibile la vita, la parola e lo svolgimento del pensiero. Sicchè, volendo come i Sensisti dipanare dall'amor proprio la moralità intera che si riferisce anco al bene altrui, val quanto dall'unità voler tirare il numero, e dall'identità il diverso. Anzi dovere, diritto, felicità s'induano sempre nell'*io* e nel *tu:* ho doveri per me e per te, ho diritti verso te, hai diritti verso me, io e tu siam felici l'uno per l'altro; come, se godiamo insieme, la gioia si raddoppia e, se piangiamo insieme, il dolore si dimezza; e però ci raccogliamo noi uomini ne' conviti e ne' teatri, ne' templi e ne' cimiterj.

8. Queste tre leggi o correlazioni di realtà e idea-

lità, di spirito e di corpo, d'individualità e socevolezza, si sublimano in una quarta ed ultima, cioè nel corrispondersi e nel contrapporsi dell'umano e del divino. Dell'umano, perchè la coscienza di noi stessi ci accompagna in ogni operazione nostra; del divino, perchè l'indefinito ideale termina nel bene infinito, cioè in Dio. Tale contrapposto dava occasione a due sistemi, nemici fra loro, il falso Misticismo, come de' Quietisti, ed il falso Naturalismo, come de' Positivisti assoluti. A che prescindere co' Quietisti dal bene nostro, se l'uomo è materia di tutt'i doveri e se la felicità interna è la sanzione loro? Ma prescindere non si può a più forte ragione dal bene infinito. Notisi un fatto singolare: ci ha uomini, che, negatori di Dio, impugnano la religiosità del giuramento; e tuttavia essi giurano per la propria onestà, per l'onore proprio, per la propria coscienza. Qual'è mai la guarentigia di tal giuramento? Egli stesso che giura? Ma egli, anzi, cerca di fare più credibile la parola sua. Perchè mai più credibile? Certo perchè, senz'avvedersene, risguarda nel suo giurare un'autorità che si distingue dalla propria e la trascende. Un altro fatto: i Gentili deificarono i loro vizj. Perchè mai? Per escusarli: così è; ma poi, come potè l'uomo, si domanda, vedere un che divino anche nella passione sua? Il naturalista non sa rispondere; rispondiamo noi, che l'indefinito de'nostri desiderj sembrò infinito, e l'uomo indiava il suo peccato. In questa idea di Dio si compiscono le armonie morali.

9. Ora vediamo il discorso della ragione per gui-

dare la volontà secondo la legge. Poichè la legge predetta è quella de'simili, de'diversi e de'contrarj, ed è la stessa che si scopre in ogni ragionamento ed in ogni opera bella, perciò l'Arte buona è una *dialettica morale*, a quel modo che l'Arte logica è una *dialettica razionale*, a quel modo pur anco che l'Arte bella è una *dialettica immaginativa*. Come mai procede, infatti, l'Arte logica? Per somiglianza e per differenza di concetti; talchè, ragionando, paragoniamo e, paragonando, giudichiamo la convenienza o sconvenienza di più termini fra loro per la corrispondenza de'concetti e per la loro varietà; e così formiamo l'ordine de' ragionamenti e delle scienze. Come mai procede l'Arte bella, cioè la dialettica immaginativa? Ivi ancora bisogna osservare la realtà, e, ad un tempo, elevarsi con lume ideale all'invenzioni; anche ivi bisogna osservar la formosità de'corpi o della natura sensibile, ma per significare l'intima spiritualità del pensiero e dell'affetto; anche là deve l'artista trasfondere sè stesso, ma traendo in ammirazione gli altri uomini che ascoltano e vedon l'opera sua; e l'arti del bello ancora, mentre imitano leggi di natura, ne sublimano il significato a simboleggiare cose sovrannaturali. *Dialettica morale* si è la ragione retta che guida la virtù: *dialettica*, perch'è un ragionamento *pratico*, come la dialettica razionale s'è un ragionamento *speculativo*; *morale*, perchè fine suo è la moralità.

10. Questa dialettica, ogni dialettica buona, tien sempre un procedimento necessario, a cui s'oppone la dialettica falsa, che si dice *sofistica*, e che vi-

zia le dottrine e la vita. Qual'è dunque la dialettica vera? Se il Buono, come il Vero e come il Bello, è ordine, e se ogni ordine consiste in una *totalità* di correlazioni, che *uniscon* fra loro termini *distinti*, arguiamo che ogni vera dialettica *comprende, non esclude; distingue, non separa; unisce, non confonde*. Comprendere la *totalità*, senz' escludere alcun termine di essa; *distinguere* fra loro questi termini, senza snodarne le relazioni; *unirli*, perchè uniti dall' attinenze loro, ma non confonderli o immedesimarli, perchè termini di relazione contrapposti: ecco, direi, l' armonia che suona dalla cetra immortale dell' intelletto, e fa eco alla cetra dell' universo. Invece, qual' è mai la dialettica falsa o la sofistica? Non comprende, ma esclude; non distingue, ma separa; non unisce, ma confonde. Or domandiamo poi: e per quale apparenza falsa può l' intelletto discordare o stonare sofisticamente? La risposta è pronta: i termini delle relazioni essendo *simili*, accade che uno li può *confondere; diversi*, uno li può *separare; contrarj*, uno li può *escludere* in parte o in tutto, quasi *contradittorj*. Supponiamo un sonatore che, facendo con lo stromento una melodia, tralasci alcune note più essenziali, e non leghi fra loro i suoni come richiede la frase o il periodo musicale, o li mescoli confusamente: questa è l' immagine propria d' ogni sofistica nelle scienze, nella vita e nell' arti belle.

11. Un esempio del confondere. Non solo vi ha chi nelle discipline morali e giuridiche, come i Teocratici dall' una parte, certi Egheliani dall' altra, imme-

desimano il fine religioso col fine civile, ma in fatto poi v' ha chi mescola non saviamente gl' interessi della Religione con gl' interessi materiali. Un esempio del dividere. Per contrario, non solo vi ha chi dottrinalmente separa il fine politico dal fine religioso (quasichè i fini umani, benchè diversi essenzialmente, non facciano tra loro un ordine intero), ma praticamente s' opera in modo da certuni, ch' essi paiono sempre uomini diversi, uno in chiesa, un altro in casa, uno fra' suoi nel vivere privato, un altro fra gli altri nel viver pubblico, una morale con gli estranei, una co' figliuoli; e se voi domandate loro: e perchè? rispondono, come il Pomponaccio: quel ch' è vero per la Teologia, non è vero per la vita usuale, veri ambedue a suo tempo e luogo, perchè ambedue stanno da sè. Gli esempj dell' escludere sono infiniti e per la dottrina e per il fatto: chi l' utile soltanto che conduce al diletto, chi soltanto la stoica onestà, chi solamente la vita oltremondana, chi soltanto la temporanea; e già ho mostrato, parlando della quadruplice serie di contrapposti, come taluno possa dar tutto alla realtà, chi tutto alle astratte idealità, chi tutto al corpo, chi tutto allo spirito, chi tutto all' amor proprio, chi tutto ai fini del vivere comune. Chi vive (per esempio) di animalità sola, è, pur senza saperlo, un sofista volgarissimo in atto, perch' esclude fini più degni.

12. S' avverta che, come io premetteva, vien rifiutato un termine o l' altro delle attinenze morali, perchè dottrinalmente o praticamente i *contrarj* si fan divenire *contradittorj* e perciò escludentisi vicende-

volmente. Per fermo, nell' essere nostro i beni del senso e i beni dello spirito, i beni privati e il bene pubblico, l' amore della felicità e l' amore dell' onestà, i beni di natura e i divini son tanto diversi e paiono talora sì opposti, e noi sentiamo sì vive repugnanze a ricusare i piaceri ed a sostenere i travagli, che i beni minori combattono la volontà de' maggiori, e, se noi ci abbandoniamo, allora escludiamo questi per quelli, anzichè coordinarli nel pensiero e nella virtù. Indi avviene che ogni uomo ha contraddizioni nella sua vita; perchè più o meno ciascun' uomo vuole il bene, ma più o meno ciascun' uomo poi fa del male; e pessimo fra gli uomini è colui che abbia più contraddizioni, ottimo chi n' ha meno. Più contraditorio è chi con la vita contraddice quasi sempre alla razionale natura, escludendo quasi sempre gli affetti bene ordinati; ottimo è, chi solo per inavvertenza o di rado e non gravemente fa contro a' dettami della sua ragione retta, e invece si studia per abito di mantenere i beni diversi e contrarj nell' ordine de' fini dialetticamente. Fra i pessimi e gli ottimi v' ha i mezzani, più o meno vicini di qua o di là, e che sono i più. Anche perciò la virtù pubblica, o nel reggimento degli Stati, è un impedire dialetticamente che gl' interessi particolari contraddicano al bene pubblico, e nel provvedere che la loro moltiplice diversità concordi nell' armonia. L' arte dialettica morale, arte divina, consiste dunque in far sì, che discorrendo con la ragione retta, per poi operare con la volontà buona, le *armoniose contrarietà de' beni diversi non si mutino in dissonante contraddizione.*

13. Indi si capisce come la ragione retta tenga nel mezzo la virtù. È una celebre sentenza d'Aristotele, ripetuta sempre da' Moralisti, e ripresa da qualcuno, perchè frantesa, o perchè forse non bene determinata fin qui. *La virtù sta nel mezzo*, si dice, perchè fra gli estremi, fra l'eccesso e fra il difetto, come la liberalità intercede fra la *prodigalità* e l'*avarizia*. Ma perchè il difetto? perchè l'eccesso? Forse può mai esser troppo *l'amore del bene?* o *un bene* può amarsi *poco* senz'amarne *troppo un altro?* Ecco la difficoltà, che accenna insieme la soluzione propria. La virtù procede nel *mezzo*, perchè segue l'ordine delle relazioni, fra i beni varj, senza escluderne mai nessuno, e a tutti dando ciò che a loro si spetta; mentrechè il vizio va negli estremi del troppo e del poco, se tendiamo a' beni non ordinati, come il prodigo che disperde il suo, guardando alla compiacenza del donare, senza por mente alle necessità de' proprj bisogni ed officj, o come l'avaro che non dona mai, fisso alle proprie utilità, senza mirare punto all'altrui bisogno. Traligna in falso ascetismo anche la pietà religiosa; non perchè possa mai eccedersi nell'amore di ciò ch'è infinito, ma perchè il Creatore, separatamente dagli uomini ch'Esso ha creati, non s'ama debitamente; onde la virtù religiosa sta pur nel mezzo, cioè guardando insieme a' due termini, a Dio e alla natura umana. Può in falsa filantropia tralignare anche l'umanità, quando negli uomini non consideriamo più la causa loro, e l'imperativo divino che ci comanda la beneficenza; e indi tal virtù sta pure nel mezzo, cioè guardando insieme alla natura umana e a Dio:

due termini distinti, ma non separati; uniti, ma non confusi.

14. La Dialettica della ragione morale fa stare nel mezzo la virtù, perchè riconosce la misura de' beni ordinati, che misurano, cioè regolano, determinano, coordinano gli atti morali. E in che modo avviene questo? In quel modo che il ragionamento si solleva da' concetti particolari a' generici ed alla cima degli universali, onde poi trae col raziocinio le deduzioni meno estese: così accade per la ragione retta. Come i principj universali regolano le illazioni nostre, perchè nel più esteso si contiene il meno, similmente i beni più generali son misura de' più ristretti e de' più particolari. Perchè mai, ad esempio, noi abbiamo l' obbligo di dare la vita quand' occorre per la patria; e, invece, può essere bensì eroico in certe congiunture salvar pochi o molti uomini, particolarmente presi, che non formano un comune, lo Stato, la patria, il suo paese, salvarli con la morte propria; ma ciò non è obbligatorio? Forse due, tre, talora molti uomini, non valgono più che un solo? Sì, ma la vita loro non è necessaria essenzialmente alla natura umana in universale, nè quindi abbiam debito di farla prevalere all' amore di questa natura che appartiene a noi stessi; mentrechè poi la natura degli uomini, universalmente, non può nè concepirsi nè sussistere senza il consorzio; talchè a salvare la società umana è debito prodigare il nostro sangue. L' universalità di quel bene misura dunque i confini del bene particolare.

15. Avvi perciò un ordine stupendo di misure o di leggi, che il discorso razionale viene applicando agli atti volontarj o all'amore. Prima è Dio, cagione universalissima, che non viene misurato da nessuna cosa, ma *sè con sè misura,* direbbe Dante, legge che trascende ogni altra commisurazione di leggi, misura delle cose finite tutte, criterio degl'intelletti, norma delle volontà, geometria eterna dell'universo, ragione delle ragioni, impero di tutt'i liberi amori, legge assoluta, Gius immutabile, che, impresso nella natura nostra e manifestato dalla ragione retta, diviene legge naturale, diritto universale umano. Provengono da quello via via le misure o leggi, misurate da esso, commisurantisi fra loro, con ordine d'inferiorità e di superiorità, secondochè s'allontanano più o meno dall'universalità: così l'uman genere misura col suo bene gli umani consorzj particolari, perchè tutti gli abbraccia; il bene della patria è misura o legge al bene d'ogni famiglia, perchè la patria tutte le comprende; il bene della famiglia porge misura o legge agl'individui umani, perchè n'è comprensiva; il bene dell'animo dà misura o legge a'sensi, perchè l'intelletto più si distende che il senso; e gli atti particolari d'ogni uomo prendono misura o legge dall'intima natura nostra, perchè tutti ne derivano, come ruscelli da viva fontana.

16. Così la *ragione retta,* ch'è *riconoscimento,* perchè riflette sopra il naturale conoscimento, ed è *retta,* perchè intende al bene, trova la legge degli atti morali, meditando l'idea dell'essere nostro, dell'egua-

glianza umana e degli umani consorzj, e scopre in quest' ordine de' fini la quadruplice legge delle corrispondenze e de' contrapposti, cioè i beni che appartengono alla realtà e che rifulgono idealmente, gli spirituali e i corporei, i privati e i pubblici, i naturali e i divini. Tantochè la ragione stessa, per guidare la volontà, procede per dialettica morale: comprendendo non esclude, distinguendo non separa, unendo non confonde; ma dirige nel *mezzo* la virtù, facendole serbar l' attinenza degli oggetti, che, secondo la loro universalità o il più e il meno avvicinarsi ad essa, misurano i beni minori, sotto il Bene infinito che, non misurato, tutti li commisura. Perciò, potenzialmente s' occulta nel minimo de' vizj la negazione dell' ordine tutto quanto, la negazione di Dio ch' è imperativo assoluto, e la negazione della natura ch' è totalità di attinenze, e, venendo manifestamente in atto pe' furori appassionati, scoppia con impeto distruggitore; come si dice che a' tetri fulgori d' un incendio cantasse Nerone la rovina di Troia, o come que' Negri che, infuriando fra gli amici, si preparano a guerreggiare i nemici ed a mangiarli, o come i baccanali del terrore e le ferocie della lussuria. Se potesse, la mala volontà, ch'è odio, disperderebbe il mondo; la volontà buona poi, ch' è amore, coopera con Dio all' armonia dell' uomo, della casa, della patria e della universale fratellanza.

CAPITOLO XXV.

Il dovere.

SOMMARIO.

1. Argomento. — 2. Il dovere si distingue dall' eroismo e dal diritto e dalla felicità; — 3. pur' è forma iniziale, determinativa e finale d' ogni diritto e d' ogni eroismo; — 4. e quantunque più specialmente si distingua dal benessere, — 5. gli dà inizio, determinazione e fine. — 6. Il dovere, considerato nella realtà, è limite degli atti morali, — 7. e, ad un tempo, è suprema energia dell' uomo. — 8. Considerato nell' idealità, è l' esemplare della vita, e l' arte di tutte l' arti; — 9. e si moltiplica indefinitamente ne' doveri particolari. — 10. Considerato nelle relazioni col nostro corpo, dà forma o unità razionale all' aspetto umano e alle cose materiali dell' arte nostra. — 11. Considerato nelle relazioni con lo spirito, è la più viva *unità interiore*, o la più costante somiglianza dell' uomo con sè stesso. — 12. Considerato poi nell' uomo singolo, è il *carattere suo* vero; — 13. e considerato nelle nazioni, è il *carattere* vero delle nazioni stesse o la loro *morale unità*. — 14. Nella libertà umana è il segno più palese di questa; — 15. è nel titolo divino poi della legge naturale una libera e assoluta sommissione. — 16. Conclusione.

1. Esaminata generalmente la legge del *riconoscimento morale*, vedasi più in particolare com' apparisca l' ordine delle leggi morali ne' doveri, nel bene supererogatorio ed eroico, ne' diritti e nella felicità. De' doveri convien discorrere prima, perchè sta in loro essenzial-

mente il pregio morale, comunicato poi all' altre parti della moralità. Nei doveri splende la più alta bellezza dell' uomo, che ne riceve la perfezione più propria di lui e che lo fa più simile a Dio; e ogni altra bellezza umana è da considerarsi aggiunta, come s' aggiungono in un dipinto i colori al disegno buono; e perciò, se il disegno dà fondamento all' eccellenza della pittura, similmente all' eccellenza d' ogni virtù eroica e dell' ordin giuridico e del benessere umano dà fondamento l' osservanza de' nostri doveri; e ammirare la formosità dell' animo virtuoso è contemplazione quasi divina. Esaminerò innanzi qual relazione abbia il dovere con l'altre parti del bene morale, poi chiarirò le sue leggi.

2. Il dovere si distingue dall' *eroismo*, che travalica le necessità doverose con atti supererogatorj; come, doverosa necessità è soccorrere i bisognosi, ma donare tutt' il proprio a' bisogni altrui è beneficenza eroica, cioè non obbligatoria. L'abito del dovere fa *buono* l'uomo, che altrimenti è *cattivo*, perchè operare ciò che dobbiamo, val quanto conformarsi all' ordine di natura necessario; invece l' eroismo consiste in tal grado di amore che necessario non è all' ordine di natura, nè dunque l' opposto fa cattivo l' uomo. Il dovere si distingue dal diritto, ch' è l' esigenza morale del rispetto, a cui risponde di contro la morale necessità del rispetto stesso e ch' è il dovere. Il quale altresì va distinto dalla felicità, che procede da esso qual sanzione sua, piuttostochè formarne l' essenza. Vuolsi notare segnatamente, le obbligazioni morali differire da' diritti per modo, che potremmo finger l' ipotesi d' un

uomo, il quale, unico nel mondo, senza compagnia d'altri uomini, senza conoscenze d'altre nature intellettuali, fuorchè di Dio, non avrebbe diritti estrinsecamente validi, ma doveri solamente; non diritti verso Dio, che, assoluto, trascende ogni dovere, anzi crea egli ogni perfezione umana; non diritti verso altri uomini, che, per la supposizione nostra, non sarebbero al mondo; non verso altre intelligenze, che supponiamo ignote all'uomo, ed esso ignoto a loro; talchè rimarrebbero i diritti al proprio rispetto che ciascuno deve a sè stesso, ma che cadono nella medesima persona, e non già in due persone, l'una che possegga il diritto e l'altra poi abbia l'obbligo di rispettare la prima. Più, *non c'è il dovere d'esercitare ogni diritto;* quantunque alcuni scrittori affermino il contrario. Se il diritto si risguarda essenziale alla perfezione nostra, n'è doveroso l'esercizio, come i diritti della coscienza umana; se non essenziale, allora l'esercizio del diritto è lecito, anzichè obbligatorio, come possiamo per un fine di carità o di pace non rivendicare la roba che ci venne rubata. Così adunque da ogni altra parte di moralità differisce il dovere.

3. Pur nondimeno è forma iniziale, determinativa e finale. Infatti dal dovere prende principio l'eroismo, che, quantunque lo trapassi, pur ne muove come da regola sua. L'eroicità, in ogni sua grandezza, non può mai essere contro il dovere, sì comincia dal dovere per indi procedere più oltre di questo con vigore magnanimo d'affetti: progredendo, non traviando, distendendosi più là, non torcendosi dal segno;

come la beneficenza eroica muove dal debito di beneficenza, e la valentìa eroica del soldato muove dal debito di salvare il suo paese. Il dovere *determina* l'eroismo, perchè ne impedisce il traviamento; nè atto eroico può chiamarsi ciò che trasgredisca l'obbligazioni morali; come non eroismo, benchè d'uomini valorosi, è uccidere o farsi uccidere in duello, e talora l'uno e l'altro, ma delitto e ferocità. S'arguisce pertanto che il dovere determina il procedimento delle virtù eroiche, appunto perchè queste ne ricevono gl'inizj ed il fine. Ancora il fine, giacchè non può amarsi eroicamente ciò ch'è contro i doveri della natura umana o contro alla legge morale. Lo stesso accade per l'esercizio de'diritti. Lor forma iniziale è di necessità il dovere; perchè quantunque gli atti, che l'uomo ha diritto a fare, sieno talora nella *materia* indifferenti, come passeggiare o no, passeggiar più o meno, in certi luoghi anzichè in altri, mangiare un cibo, a una cert'ora, cibi diversi e in ore diverse, tuttavia niun'atto è indifferente per l'*intenzione*, ossia per l'oggetto che uno si proponga; giacchè l'intendimento *dev'essere*, almeno genericamente, di non far cosa vietata da leggi di onestà, e, particolarmente, che ciascun'atto più indifferente si coordini ad una legge morale, com'al bisogno della vita, della sanità, della conveniente ricreazione, o simili. Dal dovere si determina il diritto, perchè questo ha limiti ne'diritti altrui; cioè, tanto poss'io esercitare il diritto mio, quanto l'altrui diritto non m'imponga il dovere di rispettarlo, come l'acqua del mio fondo non potrò scaricare sul fondo altrui e recargli danno. Sic-

chè il fine d'ogni diritto si commisura sempre col dovere!

4. Preme avvertire in modo più accurato la distinzione tra i doveri dell'uomo e la felicità; chè su ciò cadono gravi controversie. Il dovere per natura sua è *disinteressato*. Quello che facciamo per dovere, si fa *pel dovere* stesso, non per altra causa essenziale; perchè ogni atto doveroso consiste *nel rispetto necessario a' fini di natura*, e qui sta l'essenza sua; e se altra cagione ci muova *essenzialmente*, già non operiamo più come riverenti alla legge morale, sì condiscendenti ad altro desiderio. Dico *essenzialmente*, perchè senza togliere il motivo principale, ma infirmandolo, può unirglisi accidentalmente un motivo estraneo, come un uomo che benefichi per beneficare, ma insieme o in secondo luogo per vanagloria. Or dunque, la felicità o il benessere del sentimento interiore si distingue da ciò ch'è bene od onesto in sè medesimo, ed a cui ci stringe l'obbligazione interna. Pur anche considerata la felicità qual premio della virtù, non può divenire mai (come godimento) il fine intrinseco de' doveri, se no la virtù cercherebbe il godimento, non già quello ch'è *debito a farsi*, nè sarebbe virtù. In tal disinteresse del dovere splende a noi l'austera sua nobiltà e bellezza. La felicità interna, come sanzione, séguita i doveri, anzichè costituirne l'oggetto immediato. E indi nacquero due opinioni erronee, perchè dimezzatrici del tutto: lo Stoicismo eccessivo degli antichi e anche di taluni fra i moderni, badando solamente al disinteresse intimo de' doveri, affermò

non buona l'espettazione della felicità o del premio; senza considerare che il premio, non com' oggetto primo dell' intenzione virtuosa, ma come naturale conseguenza della virtù, è ordine di natura o di ragione, e quindi è parte di moralità: invece altri, badando solamente alla conseguenza od al premio ch' è giocondità e riposo del sentimento interiore, la stimarono essenza della virtù medesima o fine intrinseco de' doveri nostri, e formarono la dottrina del dovere interessato, chiamati odiernamente *utilitarj;* mentrechè il dovere prenderebbe allora un' altra natura, computo di godimento, anzichè rispetto dell' onestà.

5. Sicchè distinto è il dovere o il bene in sè, da ciò ch' è bene pel sentimento; ma quello s' unisce a questo come principio, misura determinativa e fine ultimo. Felicità vera è il sentimento amoroso dell' ordine interiore, sicchè non la possiamo desiderare o conseguire se non com' effetto del dovere adempiuto, che forma l' ordine stesso. Ecco adunque che il desiderio della felicità prende il principio suo da' nostri doveri, che determinano per tal ragione la scelta e l' uso di tutt' i beni, che s' aggiungono a questa interiore felicità o che servono ad essa. E infatti, l' utilità presentanea, passeggera, ombratile, può sì venire talvolta in contraddizione con la virtù, come certuno può traricchire rubando; ma invece va sempre unita co' nostri doveri l' utilità durevole, perchè nell' adempimento loro sta l' ordine della natura, e fuor dell' ordine si scompiglia l' uomo, che, secondo l' esempio già posto, se badi alla ricchezza soltanto, anzichè all' onestà, la famiglia

e il popolo intero finalmente si disordina nelle passioni, e al cattivo traricchimento segue la miseria, come dimostrano i fatti quotidiani e la storia d'ogni tempo. Perciò il dovere imprime la forma finale ne' beni del sentimento; perchè rende obbligatorio il procacciarsi la felicità interna, come perfezione di sè stessi e a benefizio della famiglia o della patria.

6. Esaminata la relazione del dovere con ogni altra parte di moralità, s'esamini ora dialetticamente le sue leggi d'armonia, le quali (noi lo sappiamo) risguardano la realtà e l'idealità, il corpo e lo spirito, la persona di ciascuno e la società degli uomini, l'uomo e Dio. Il dovere ha per oggetto la reale natura delle cose intelligenti; chè all'ordine loro, riconosciuto dalla ragione, *deve* corrispondere in ogni sua determinazione la libera volontà. Dovere val quanto *un limite morale*, posto alla volontà naturalmente libera; ma un limite, che non ristringe l'attività, sì solamente la dirige, e perciò l'avvalora; come la via non ristringe il cammino de' passeggieri, ma gli addirizza verso il segno e perciò li rende più atti a conseguirlo, impedite solo le dubbiezze del viaggio e gli smarrimenti. Può anche dirsi, che i limiti palesati dall'ordine reale alla nostra ragione, poi dalla ragione alla volontà, son quasi un *disegno intellettuale*, che l'atto volontario deve percorrere, com'un artista segue, copiando, le linee dell'originale. Limiti dell'uomo relativamente a Dio, ed ecco le obbligazioni religiose; limiti dell'uomo inverso gli altri uomini, ed ecco tutte le obbligazioni degli uomini fra loro, come non offendere altrui nella

roba, nell'onore, nella persona; limiti dell'uomo quant'a sè stesso, ed ecco tutte le obbligazioni verso di noi, cioè secondare liberamente ciò che la nostra natura ci richiede. Limiti, dunque, ossia conterminazione del da farsi, son quasi pittura nell'intelletto, che ritrae l'ordine della natura e al cui esemplare configurasi l'atto e l'abito morale.

7. Però *energia suprema della volontà* è il dovere. Infatti, solamente nel dovere stesso si dispiega la volontà nostra con atto suo proprio, e solamente negli atti conformi al dovere si ritrova la *realtà* del volere umano; che allora si muove da sè per quello che ad esso dimostra l'intelletto, e prende l'abito a muoversi da sè per dimostrazione del pensiero, non per secondamento d'appetiti estranei che prevalgano sulla volontà e poi la facciano servire a' proprj oggetti. La *personalità* dell'energia è nella volontà, com'appetito razionale, che costituisce pertanto la più intima realtà dell'uomo. Cause d'interno vigore soglion credersi le opinioni, le passioni, la naturale tenacità; ma è falso. Le opinioni, da sè sole, riescono fredde se non accompagnate d'affetto, e perciò mancano di propria gagliardìa; onde gli *Opinatori*, ossia quelli che si compiacciono nell'acutezza dell'opinare, senz'amare poi nulla di certo e di ben definito, si voltano facilmente ad ogni voga di novità. Si ripete da molti: *l'idee fan tutto;* ma l'idee non hanno per sè nulla di efficace, perchè solo alla volontà s'appartiene l'*efficienza.* Però i Sofisti d'ogni tempo sostennero le cose più opposte con ammirabile indifferenza; essi che compariscono

più proprio ne' tempi di corruzione o di mollezza, quando a' popoli manca ogni proposito consistente. La passione, poi, è un' *energia falsa*, perchè affetto eccessivo, a cui si sottomette la volontà nostra; è vigore che si consuma da sè stesso e gira di qua e di là secondo gl' impulsi. Nemmeno la naturale o abituale tenacità può chiamarsi gagliardìa, se per mezzo dei doveri non si converte in libera fermezza; giacchè, altrimenti, o è *passiva ostinazione*, un rimanersi pertinaci nel proprio pensiero per non consentire alla verità conosciuta, e per non affaticarsi a mutar d'animo, e quindi è inerzia che simula forza; o cede soltanto a passioni, e allora gli uomini più caparbj soglion divedire mobilissimi. Ecco il perchè la disciplina dell'uomo, della famiglia, degli Stati e degli eserciti, anzichè scemare la interna vigoria per l'abito dell' obbedienza, vediamo anzi aver sempre allevati gli uomini più fortemente risoluti e operosi, Sparta e Roma. La disciplina, educando gli animi al dovere, gli avvezza così ad operare da sè, per libera volontà. Nell' abito de' doveri sta il *carattere* dell' uomo.

8. Ma il dovere stesso che si riferisce alla realtà umana, ci fa poi, perchè palesato dall' intelletto, mirar sempre ad un segno ideale. Il *dovere* non mostra ciò ch' è, ma ciò che *dev' essere: dovere,* ciò che *dev' essere* fatto. La mente, rispetto alla cognizione speculativa, rende palesi le cose *quali esse sono:* ma, rispetto all' opere nostre o all' atto morale, rende palesi le cose che noi *abbiam da fare.* Per la cognizione speculativa noi sappiamo che cosa è l' uomo

da natura; per la cognizione pratica noi sappiamo che cosa *dev'* essere l'uomo, o come *debba* operare con libero amore. La cognizione speculativa mi fa conoscere che certi atti nocciono alla nostra natura; la cognizione pratica mi detta che io *debbo* non volere quegli atti o astenermene; e se mediante la speculativa so che certi atti giovano e sono necessarj al singolo cittadino ed alla società umana, poi, mediante la pratica, so che io *debbo* volere quegli atti e recarli ad effetto. Talchè il dovere, idealmente considerato, è l'*esemplare* della vita, cioè della vita com'ella dev' essere, in ogni maniera d'operosità, e non solo nel vivere ordinario, sì ancora nella scienza e nell'arti nobili o nelle manuali, perchè l'arte di tutte l'arti è il dovere.

9. Da questa idealità, universale come l'idea del bene, procedono all' indefinito le moltiplici applicazioni del dovere stesso; giacchè conosciamo che l'*universalità* del bene abbraccia ogni possibilità d'atti umani, e che nessuno può mai andarsene privo di legge morale, benchè gli atti e gli oggetti loro diversifichino sempre. Che cosa dice all'uomo il dovere, considerato nella sua forma ideale o universale? Quest' unica parola: *dev' essere;* cioè la volontà *deve* conformarsi all'ordine de' fini. Ma poi, quanto alla materia degli atti, le parole del dovere nella coscienza umana si moltiplicano all'infinito, e *il dovere s' immilla nei doveri.* Per fermo l'obbligazione morale, non solo si differenzia per ordini più generali, o consideratine gli obbietti generalmente, cioè Dio e l'uomo, spirito e corpo, i singoli e la società umana, sì ancora per ciascuno

di questi termini le attinenze morali variano incomputabilmente di natura e d'elezione. Così, quanta diversità da' doveri del povero a quelli del ricco, quanta secondo la differenza delle professioni, quanta secondo l'età dell'uomo, fanciullo, giovane, vecchio! Talchè nessuna scienza potrebbe mai giungere a definire, nessuna mente potrebbe arrivar mai a comprendere la varietà de' doveri nella vita e in ogni accidente di questa. Il dovere, tanto rigido, tanto inflessibile nella sua essenza, è ciò ch' avvi di più docile, manevole quasi direi, e flessibile in atto, perchè non lascia mai l'uomo scompagnato di sè, non abbandona neppure un respiro di lui, e man mano gli susurra quasi all'orecchio dell'animo le sue parole di tanta ricchezza, che nessun Vocabolario della terra potrebbe registrarle. Ma pure, ogni varietà si contiene in quest' idea universale, *va fatto ciò ch' è bene;* e senza quest' idea la inesausta varietà non sarebbe possibile, perchè l'unità d'un concetto, che rende simili fra loro i moltiplici e tanto diversi atti morali, mancherebbe all'uomo.

10. Però il dovere si stende a tutto l'uomo, e tutto l'informa di sè stesso, come viva unità del corpo e dell'animo. Cioè, quanto al corpo, non solamente l'abito morale de' nostri doveri fa prendere all'aspetto umano qualcosa d'alto, di sereno, di fortemente tranquillo, il più remoto dunque da variabilità di perturbazioni, che rendono sì varia e sì opposta la sembianza; ma inoltre imprime l'unità sua in ciò che direttamente dipende dal corpo, e serve al corpo, nelle

cose materiali, vo' dire in tutta la terra. Il mondo corporeo, la terra che noi abitiamo, prende, mercè il dovere, *una razionale unità,* come a razionale unità riduce il pittore gli sparsi colori della sua tavolozza. E che voglio dir' io? Unità razionale della terra intendo il ricevere questa, per l' industrie d' ogni maniera, forme corrispondenti alla ragione dell' uomo e convenienti al bisogno di lui, che n' è principe per natura e per volontà. Or qual'è mai la causa prima di tal' effigiamento; sicchè, come l'uomo fu creato a somiglianza di Dio, mostrando in sè più vivi gli effetti dell'intelligenza eterna, così può dirsi che dall'uomo s' imprime la somiglianza di *sè* nella terra per i segni dell' arte umana o dell' umano intelletto? Si risponde da molti, esser cagione di ciò la necessità del vivere nostro: e sta bene; pur essa non è la cagione prima. La necessità *materiale* risguarda, infatti, l'animalità, eppure gli animali non dominano la terra, perch' essi non la trasformano a soddisfare i loro appetiti. Cagion prima è dunque un alcun che d'intellettuale, o la potenza meravigliosa del nostro volere. Or la volontà nostra, sollecitata bensì da' materiali bisogni, vide solamente nell' intelletto la *necessità morale* o l' obbligo di provvedere alla *materiale necessità* pe' fini della vita e del perfezionamento; e qui consiste proprio la cagione prima dell' esemplarsi la terra e quanto mai nasce dal suo seno all' interiore forma dell' arte. Ne vogliamo noi la prova più manifesta? I selvaggj e i popoli corrotti, benchè materialmente bisognosi come l'uomo civile, s'abbandonano all' inerzia e perciò all' inedia; ma invece, i popoli operosi e buoni, lavorano piuc-

chè per sè, per la patria e per la famiglia, nè si amerebbe la proprietà e il lavoro, se privi di patria o di famiglia. Un impulso morale ci punge dunque l'anima; e più si lavora dove più spesso che di diritti, si parla di doveri; onde gli antichi onorarono come Dei o Semidei coloro che dissodarono la terra o insegnarono le arti, Ercole, Cadmo, Prometeo, e li reputarono mossi dall'amore del genere umano.

11. Ma questa unità esterna risplende dall'unità interna. Non dico l'unità psicologica o naturale, sì l'*unità morale,* o conseguita per libero volere. Pongasi mente; i diritti risguardano spesso effetti esteriori, come il diritto di proprietà è su cose materiali e non ha compimento se non viene rispettato dagli altri uomini. A cose materiali o esteriori ha relazione il desiderio di beni sensibili, e la soddisfazione sua dipende in gran parte da cagioni estranee all'uomo. Più, tutto ciò che perturba l'animo, e lo rende sì disuguale a sè stesso ne'tempi diversi della vita e da un momento all'altro, dipende da impulsi moltiplici, a cui la volontà cede. Ma il dovere, com'obbligo che determina l'atto volontario, comincia da noi ed in noi si compisce, dalla ragion nostra dipende e nella ragione termina, come i raggj della periferia d'un circolo nel centro. Checchè sia degl'impedimenti esterni, checchè sia del corpo, e checchè degl'impulsi, la volontà buona è buona sol con volere ciò che *dee* volersi. Però il dovere, l'abito del dovere, costituisce quest'unica e libera *interiorità,* sempre conforme a sè medesima, sempre signora di sè, posseditrice di sè stessa. Onde l'uomo, tenace de' suoi pro-

positi buoni, ritrova sè nella coscienza sua, non mai diverso da sè, quasi effigie d'uomo riflessa in acqua pura, nè conturbata da' venti contrarj; e, anzi, pur quando cade in errori e mancamenti, l'abito della virtù lo fa riconoscere allora non simile più a sè stesso, e ritornare con la virtù alla propria somiglianza. L'uomo, invece, tramutato da immaginazioni e voglie discordi, non riconosce sè mai, non si ritrova, è un confondersi, è un'oscurità tenebrosa, una come impossibilità d'esaminare sè fra sì tumultuose contraddizioni, ed egli non potrebbe mai dire a sè stesso ciò ch'egli è.

12. Perciò il dovere, ond'armonizzano nell'uomo la realtà e l'idealità, lo spirito ed il corpo, mette armonia d'unità nell'uomo singolo e nella società civile. Se consideriamo quante mai cagioni possan muovere la volontà umana, le troviamo accolte in due soli vocaboli: *devo* far così o *mi piace* far così. Ora, *il mi piace* dipende da una moltitudine varia di gusti e d'incitamenti, ma il *devo* dipende da una legge unica ch'è *il bene* o *l'ordine de' fini;* talchè viene da essa l'unità morale dell'uomo, quella che oggi non male si chiama *carattere*, come ho accennato già innanzi, quasi un'unica nota che si stampa indelebile nella vita. Puoi tu esser sicuro mai che cosa farà l'uomo non virtuoso, cioè colui che abitualmente cerca il piacere proprio, anzichè il dovere? No, perchè l'operare suo va dietro al talento. Ti manterrà egli la parola data? rispetterà egli le leggi della patria, ove non tema castighi? s'asterrà dall'arricchirsi non debitamente a danno de'privati o del pubblico erario, specie ove non tema o non curi

l'infamia? violerà le leggi dell'amicizia costui, dell'ospitalità, del pudore? Non lo sappiamo, chè tutto può temersi, perchè in esso si rammulinano gli appetiti, e la volontà cede in lui come i pollini d'un padule sotto i piedi del cacciatore. Carattere, vero carattere han solo i galantuomini, che non piegano per lusinga o per paura, non per cause interne od esterne, tetragoni a'colpi di fortuna o alle tempeste dell'appetito; sì, sì, no, no, e la loro parola è un contratto, dice il proverbio. Indi osserviamo tre fatti singolarissimi: primo, che la più forte costanza de'propositi è più segnalata, dove la vita è più onesta, più nella Roma repubblicana degli Scipioni che nella Roma di Catilina, e più allora che nell'impero dei Caligola; secondo, che i poeti più alti d'animo e d'ingegno aman rappresentare l'immagine de'caratteri più saldi, come l'Alighieri amò Catone; terzo, che la rappresentazione di sì eccelse idealità poetiche par cosa vieta e come inverosimile, quando si fiacca il sentimento del dovere: i romanzi odierni (per esempio) allevano teste romanzesche, le quali, posta la significazione popolare di tal vocabolo, sono ammirande per fantastica mobilità. *Egli è sempre lo stesso:* si dice del galantuomo e anche del disonesto; ma varia il significato, che per la virtù è medesimezza *positiva* o d'un vivere nell'adempimento del proprio dovere, per il vizio è medesimezza *negativa* o del vivere a capriccio.

13. Questa l'unità morale dell'uomo singolo, a cui risponde l'unità morale de'popoli, ossia il *carattere* delle nazioni. Io affermo qui una verità certissima e

che può reputarsi un assioma, cioè che l'unità morale d'un popolo e della sua storia si genera sempre da *un proposito buono e fermo;* e se manchi bontà e fermezza di proposito, unità morale non v'è o cessa, unità di storia o non apparisce o vien meno. Certamente non bisogna mai adulare il proprio paese, chè l'adulazione corrompe gli adulatori e gli adulati: e, poi, se del nostro paese siamo anche noi, piaggiarlo val come lusingare noi stessi e, per piaggerie, aspettarsi mercimonio di lodi restituite o d'altro guadagno; ma, in verità e per giustizia e com'esempio di queste dottrine, non posso tacere che, framezzo agli errori nostri, un'alta idea, sempre vagheggiata da'nostri valentuomini e che via via s'aprì l'adito ne'petti più obliviosi, non intermessa mai, proseguita sempre con tenace affetto, cioè l'indipendenza dagli stranieri, fine buono e virtuoso, perchè conforme a leggi di natura e confermato dal senso comune de'popoli tutti, pur di coloro che voglion signoreggiare altrui e abbominano per sè l'altrui signorìa, quell'idea, quel proposito *fermo e buono* porge il filo di storica unità fra l'innumerevoli divisioni del nostro paese; talchè, se il Balbo trascese a volte nell'uso di quel criterio per nobile intendimento, pure in sostanza egli s'appose, quando nel fine della libertà italica indicò fra tanto scompiglio di popoli la più cospicua unità civile degl'Italiani e de'loro annali. E inoltre dobbiamo avvertire che l'amore della giustizia non produce solo la concordia in un popolo, sì l'equa proporzione de'beni, rendendo impossibili la miseria estrema de'lavoranti e l'ozio spietato degli opulenti: divisione pessima, che d'una gente fa due genti separate e nemiche.

14. Ultima e più sublime dell'armonie, l'umano e il divino, cioè la *libera* energia dell'uomo e l'impero *assoluto* della legge naturale. Il più manifesto segno della libertà è il dovere; perchè, costretti da forza esterna, e anche da forza interna, già non facciamo più quello che *dobbiamo*, sì ciò che soffriamo. L'atto del volere nostro segue al pensiero, che ci mostra il *da farsi;* ma non *costringe a farlo*, giacchè il pensiero illumina la volontà umana, e non è causa delle volizioni, come il sole illumina i passi del viandante e non lo pinge per la via. Evvi piuttosto contraddizione fra mostrare una cosa e costringere ad essa, giacchè costringere importa che *opera* chi costringe, e che patisce anzichè operare chi è costretto; ma invece, facendo cosa che venne mostrata, opera da sè chi la fa. Inutile poi sarebbe, insegnarci l'intelletto la possibilità di più risoluzioni, quando gl'impulsi, anche interni soltanto, ci costringessero ad una. Indi, tutto ciò che senza malizia dell'uomo toglie o diminuisce la chiarezza del pensiero, toglie o diminuisce l'imputabilità degli atti; e, anche, i gradi del minorarsi l'imputazione rispondono a'gradi del minorarsi la conoscenza; in quel modo che un viandante non può incolparsi d'errore, o l'errore di lui scema, s'egli smarrisca il sentiero in notte oscura o tra nebbie folte. Indi provengono le scuse dell'ignoranza o dello sbaglio non colpevoli e le cause diminuenti, com'impeto di passione che non dà luogo a giudizio meditato, e come i difetti d'età e di sesso, di temperamento e di salute. Nel dovere perciò è l'uomo che opera, non la natura; e Dio tratta l'uomo *con grande riverenza,* dicono i Libri sacri, perchè ne rispetta la libertà.

15. Ma nel dovere c'è anche Dio, come impero *assoluto* che non costringe, bensì comanda. Evvi sommissione da un lato, libertà da un altro, e quindi *libera sommissione* o *libera sudditanza.* Son due termini posti l'un contro l'altro e armonizzati; pur sommissione tanto *assoluta,* che un'eccezione sola ne toglierebbe ogni valore. Supposto solamente un caso, in cui la legge comandi, e che dal suo comando credessimo non derivare obbligo di seguirla, già essa non è più legge, non impero, non regola universale. Sommissione tanto assoluta, io dico, che la volontà, messa fra due partiti contrarj, come romper fede o serbarla, e visto per l'intelletto la possibilità de' due contrarj stessi, non deve rimanersi dubbiosa fra il sì ed il no; chè, invece, una sospensione, un ondeggiamento fra le due parti ha del cattivo più o meno, giacchè non può esitarsi neppure un attimo fra la giustizia e l'ingiustizia, quando la giustizia rifulga evidente. Dico *evidente,* perchè talora sorgono dubbj o per natura de' fatti o per lo stato degli animi; e allora, deliberare a lungo finchè non iscopriamo la verità, non solo è lecito, ma doveroso. E tuttavia, deliberando, deve restare ferma la volontà nel proposito di seguire quanto le apparisca vero dopo l'esame; chè altrimenti la perplessità dimostra l'animo già piegato, e precede non di rado al compimento del male. Questa portentosa inflessibilità del dovere, bellissima perchè immutabile in una volontà sì mutabile, ci palesa splendido il contrapposto della contingenza umana e dell'impero assoluto ch'è divino, perchè alle cose temporanee signoreggia un ordine di fini eternamente prestabilito.

16. Distinto il dovere da ogni altra parte di moralità, forma iniziale, determinativa e finale di ciascuna, energia più intima e più propria dell' uomo, idealità esemplare, inesausta nelle applicazioni e ne' perfezionamenti, unità razionale impressa dall' uomo nel suo corpo e sulla terra trasformata, unità dell' animo con sè stesso, carattere vero degli uomini e delle nazioni, segno maraviglioso di libertà, sudditanza liberissima e assoluta che fa partecipi noi della sapienza e dell' impero di Dio, ah! qual bellezza può essere maggiore di questa?; e beato l'uomo e il popolo che fortissimamente se ne innamora, e la segue con imperturbabile costanza.

FINE DEL VOLUME PRIMO.

INDICE DEL VOLUME PRIMO.

LIBRO PRIMO.

Nozione dell' Arte buona.

LIBRO SECONDO.

I criterj o leggi universali nell' Arte del Bene.

LIBRO TERZO.

Leggi speciali alle varie operazioni del Bene.